Aclaraciones a la ética del discurso

JÜRGEN HABERMAS

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Erläuterungen zur Diskursethik

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-378-5
Depósito Legal: VA-384/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

ÍNDICE

PRÓLOGO

Con el presente volumen prosigo las investigaciones acerca de «Consciencia moral y actuar comunicativo» (1983)[1]. El trasfondo de la discusión está formado sobre todo por objeciones contra nociones universalistas de moral que se remontan a Aristóteles, a Hegel y al contextualismo contemporáneo. Yendo más allá de la estéril contraposición entre un universalismo abstracto y un relativismo que se contradice a sí mismo, intento defender la primacía de lo justo entendido deontológicamente sobre lo bueno. Pero esto no significa que las cuestiones éticas en sentido estricto tengan que quedar excluidas de la discusión racional[2].

Los trabajos, que a excepción del segundo se reproducen en la secuencia cronológica de su aparición, reflejan —así lo espero— un proceso de aprendizaje. Esto se aplica en todo caso a la distinción explícita entre discursos morales y discursos éticos. Se practica por primera vez en la «Howison Lecture» pronunciada en 1988 en Berkeley y dedicada a mi hija Judith. Desde entonces se debería haber hablado, para ser más exactos, de una «teoría discursiva de la moral»; sin embargo, mantengo el uso lingüístico, que ya goza de carta de naturaleza terminológica, de «ética del discurso».

El texto principal es «Aclaraciones a la ética del discurso», que se remonta a notas de los años 1987 a 1990. Está al servicio de la

1. *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, ²1996 (*N. del T.*).

2. Cf. también mi entrevista con T.-H. Nielsen en J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. de M. Jiménez Blanco, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 163 ss.; así como J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, 1991, pp. 133 ss.

1

¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL CONTRA KANT TAMBIÉN A LA ÉTICA DEL DISCURSO?*

K.-O. Apel y yo hemos emprendido estos últimos años el intento de dar una nueva formulación, con medios tomados de la teoría de la comunicación, a la teoría moral kantiana en lo que respecta a la cuestión de la fundamentación de las normas[1]. Hoy me propongo aclarar la idea fundamental de la ética del discurso y recoger algunas de las objeciones que Hegel planteó en su momento contra la ética de Kant. En la primera parte de mi exposición trato dos cuestiones:

1) ¿Qué significa ética del discurso?

2) ¿Qué intuiciones morales conceptualiza la ética del discurso?

Solo tocaré de pasada la complicada cuestión de la fundamentación de la ética del discurso. En la segunda parte me gustaría tratar la cuestión mencionada en el título. Para ello me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que Hegel planteó contra la filosofía moral de Kant, a saber:

1) La objeción de Hegel contra el *formalismo* de la ética kantiana: dado que el imperativo categórico exige abstraer de cuantos contenidos particulares tengan las máximas de acción y los deberes,

* Me ha sido de utilidad la consulta de la siguiente traducción al español de este mismo trabajo de Habermas: «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 97-130 (*N. del T.*).

1. Cf. los trabajos de K.-O. Apel en K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (eds.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt am Main, 1984; J. Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1996, pp. 57-134.

la aplicación de ese principio moral produce forzosamente juicios tautológicos[2].

2) La objeción de Hegel contra el *universalismo abstracto* de la ética kantiana: dado que el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a ese principio tienen que ser insensibles a la naturaleza específica y al contexto del problema que en cada caso esté necesitado de solución, y han de permanecer externos a los casos particulares[3].

3) La objeción de Hegel contra la *impotencia del mero deber*: dado que el imperativo categórico exige separar estrictamente el deber del ser, ese principio moral es forzosamente incapaz de mostrar cómo se pueden llevar a la práctica las convicciones morales[4].

4) La objeción de Hegel contra el terrorismo de la *actitud interior pura*: dado que el imperativo categórico separa las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación del espíritu y de sus concreciones históricas, aconseja a los abogados de la cosmovisión moral una política que se pone como objetivo la realización de la razón y que con vistas a fines más altos asume y aprueba la realización de acciones inmorales[5].

2. «La materia de la máxima sigue siendo la que es: una determinación o particularidad, y la universalidad que la acogida en la forma le concede es por tanto una unidad estrictamente analítica, y si la unidad que se le concede se expresa meramente en una proposición, la proposición es analítica y una tautología» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en G. W. F. Hegel, *Werke*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969 ss., vol. 2, p. 460). El formalismo se muestra también en que cualquier máxima que se desee puede ser llevada a la forma de una ley universal, «y no hay absolutamente nada de lo que de esta manera no pudiese hacerse una ley moral» (*ibíd.*, p. 461).

3. «La consciencia moral, al tratarse del sencillo saber y querer del deber puro [...] está referida a la realidad del multiforme caso y tiene por ello una multiforme cualidad moral [...] En lo que respecta a los deberes en plural, para la consciencia moral solo vale el deber puro en ellos contenido; los deberes en plural en tanto que son plurales están determinados, y por ello no son nada sagrado para la consciencia moral» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid, [7]1988, p. 356). La otra cara de la abstracción respecto de lo particular es la absolutización de lo particular, que en la forma de lo universal se torna irreconocible: «a causa de la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, a lo irreal y condicionado del contenido se le da subrepticiamente la absolutez de la forma, y en esta inversión y juego de manos reside el nervio de esta legislación práctica de la razón» (Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Werke* 2, cit., p. 464).

4. «La consciencia moral [...] experimenta que la naturaleza no se preocupa para nada de darle la consciencia de la unidad de su realidad con la realidad de la naturaleza misma [...] La consciencia inmoral puede que encuentre casualmente su realización allí donde la consciencia moral solamente ve que se le insta a actuar, pero no que a resultas de ello se le conceda la felicidad de la realización ni la fruición del cumplimiento. Encuentra más bien razones para quejarse de semejante estado de inadecuación entre ella y la existencia, así como de la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como deber puro, pero le niega ese objeto y la posibilidad de verse a sí misma realizada» (Hegel, *Werke* 2, cit., p. 444).

I

1. *¿Qué significa ética del discurso?*

Permítanme aclarar antes de nada el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana. Dado que desea limitarse al conjunto de juicios normativos fundamentables, Kant tiene que apoyarse en un concepto de moral estrecho. Mientras que las éticas clásicas habían hecho referencia a *todas* las cuestiones de la «vida buena», la de Kant se refiere solamente a los problemas del actuar correcto o justo. Los juicios morales explican cómo se pueden dirimir los conflictos de acción con base en una avenencia racionalmente motivada. En sentido amplio, sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios dignos de reconocimiento. El fenómeno básico necesitado de explicación desde la teoría moral es, en efecto, la validez deóntica de los mandatos o normas de acción. En este sentido hablamos de una *ética deontológica*. Esta entiende la corrección de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una proposición asertórica. Con todo, no es lícito asimilar la «verdad» moral de las proposiciones deónticas a la validez asertórica de las proposiciones enunciativas, como hacen el intuicionismo o la ética de los valores. Kant no confunde la razón teórica con la práctica. Yo entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta tiene que poder responder a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos. Aunque Kant elige la forma imperativa («actúa solo conforme a la máxima a través de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal»), el imperativo categórico asume el

5. Hegel dedica al terror jacobino de la actitud interior un famoso capítulo que lleva el título «La virtud y la marcha del mundo», en el que muestra cómo la moral se convierte en un medio para «llevar el bien a la realidad sacrificando la individualidad» (*ibíd.*, p. 289).

cometido de un principio de justificación que distingue como válidas las normas de acción universalizables: aquello que esté justificado en sentido moral tienen que poder quererlo todos los seres racionales. A este respecto hablamos de una *ética formalista*. En la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a estar ocupado por el procedimiento de la argumentación moral. Esa ética establece el principio «D»: *solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico*[6].

Al mismo tiempo, el imperativo categórico desciende al nivel de un principio de universalización «U», que en los discursos prácticos asume el cometido de una regla de argumentación: *en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna.*

Finalmente, denominamos *universalista* a una ética que afirme que este principio moral (u otro similar) no solo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal. Solo una fundamentación del principio moral que no se proporcione remitiendo simplemente a un *factum* de la razón puede disipar la sospecha de que incurre en una falacia etnocéntrica. Tiene que ser posible demostrar que nuestro principio moral refleja no solo los prejuicios del centroeuropeo de hoy, adulto, blanco, varón y que ha recibido una educación burguesa. No abordaré esta parte de la ética, que es la más difícil, sino que me limitaré a recordar la tesis que la ética del discurso establece a este respecto: todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo; el principio moral se puede derivar entonces del contenido de esos presupuestos de la argumentación, con tal que se sepa qué significa justificar una norma de acción[7].

6. K. H. Ilting parece no haberse dado cuenta de que la «capacidad de recibir aquiescencia» universal únicamente operacionaliza lo que él mismo denomina «exigibilidad» de las normas. Exigibles lo son solamente aquellas normas para las que en el círculo de afectados se pueda obtener avenencia *discursivamente*. Cf. K. H. Ilting, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en W. Kuhlmann y D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt am Main, 1982, pp. 629 ss.

7. Bien es cierto que la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debe introducir ya en las premisas lo que se aspira a extraer de ellas: que las normas justificadas tendrían que poder recibir la aquiescencia de todos los afecta-

Baste lo dicho hasta aquí acerca de los supuestos básicos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas que todas las éticas de tipo kantiano defienden en una u otra versión. Únicamente me gustaría aclarar con brevedad el procedimiento del discurso práctico mencionado en «D».

Al punto de vista desde el que se pueden enjuiciar *imparcialmente* las cuestiones morales le damos el nombre de «punto de vista moral» (*moral point of view*). Las éticas formalistas proporcionan una regla que explica cómo se contempla algo desde el punto de vista moral. Como es sabido, John Rawls recomienda una posición original en la que todos los implicados comparecen unos frente a otros en calidad de partes contratantes que deciden racionalmente y disfrutan de los mismos derechos, si bien desconociendo el estatus social que ocupan realmente, como el «estado inicial adecuado que garantiza que los acuerdos básicos en él obtenidos son equitativos»[8]. G. H. Mead recomienda en vez de eso una asunción ideal de roles que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga en el lugar de todos aquellos que serían afectados por la realización de una acción problemática o por la puesta en vigor de una norma controvertida. El procedimiento del discurso práctico tiene ventajas frente a esos dos constructos. En las argumentaciones, los participantes tienen que partir de que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento. El discurso práctico puede ser considerado como un modo muy exigente de formación argumentativa de la voluntad, de la que (al igual que de la posición original de Rawls) se espera que garantice con base únicamente en los presupuestos universales de la comunicación la corrección (o equidad) de toda avenencia normativa posible en esas condiciones. El discurso puede desempeñar este cometido en virtud de las suposiciones idealizan-

dos. En este error incurrí yo en la edición de 1983 de mi obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit. (p. 110 de la versión española de 1985); fue corregido en la segunda edición (1985) (trad. española de 1996).

8. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1975, p. 341 (trad. esp.: *Teoría de la justicia*, trad. de M.ª D. González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, ²1997). G. H. Mead pone la misma intuición bajo el concepto de asunción ideal de roles, que también L. Kohlberg sitúa en la base de su teoría del desarrollo de la consciencia moral: G. H. Mead, «Fragmente über Ethik», en Íd., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1968, pp. 429 ss. (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, trad. de F. Mazía, Paidós, Barcelona, 1990). Cf. también H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, 1980, cap. 6, pp. 120 ss.

tes que los participantes tienen que efectuar realmente en su praxis argumentativa, por lo que desaparece el carácter ficticio de la posición original junto con el recurso de la ignorancia artificial. Por otra parte, el discurso práctico se puede entender como un proceso de entendimiento mutuo que por su forma propia insta a *todos* los implicados *simultáneamente* a la asunción ideal de roles. Transforma, así pues, la asunción ideal de roles practicada (en Mead) por cada uno *individual y privadamente* en una actividad *pública*, practicada intersubjetivamente por todos de consuno[9].

2. *¿Qué intuiciones morales conceptualiza la ética del discurso?*

Queda abierta la pregunta acerca de por qué decimos que la explicación del punto de vista moral, o de la imparcialidad del juicio moral, mediante un *procedimiento* proporcionada por la ética del discurso expresa adecuadamente nuestras intuiciones morales, que son ciertamente algo *sustancial*.

Quisiera denominar «*morales*» todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas. En efecto, desde un punto de vista antropológico la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales. Son vulnerables y están moralmente necesitados de protección en el sentido indicado los seres vivos que solo se individúan por vía de socialización. La individuación espacio-temporal del género humano en sus distintos ejemplares no viene regulada ya por un equipamiento genético que se extienda sin solución de continuidad de la especie al organismo individual. Sucede más bien que los sujetos capaces de hablar y de actuar solamente se constituirán como individuos en tanto que, en calidad de miembros de su respectiva comunidad lingüística particular, crezcan y se integren en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En los procesos de formación comunicativos la identidad del individuo y la del colectivo se

9. Ahora bien, el discurso práctico sólo puede desempeñar funciones distintas de las críticas cuando la materia necesitada de regulación afecte a intereses universalizables. En tanto estén en juego exclusivamente intereses particulares, la formación práctica de la voluntad tiene que tomar la forma de la solución de compromiso. Cf. a este respecto J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, ²1986, pp. 135 ss.

constituyen y mantienen *igual de originariamente*: con el sistema de los pronombres personales está inserta en el uso del lenguaje propio de la interacción socializadora orientado por el entendimiento mutuo una inflexible coacción a la individuación, y simultáneamente, a través del mismo medio del lenguaje cotidiano, se despliega a sus anchas la intersubjetividad socializadora[10]. Cuanto más se diferencian entre sí las estructuras de un mundo de la vida, más claramente se ve cómo la creciente autodeterminación del particular individualizado está imbricada con la creciente integración en multiplicadas dependencias sociales. Cuanto más avanza la individuación, más envuelto queda el sujeto particular por una red cada vez más densa y simultáneamente más sutil de faltas de protección recíprocas y de necesidades de protección muy expuestas. La persona solamente constituye un centro interior en la medida en que simultáneamente se enajene en favor de las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente. Tal es la explicación del peligro por así decir constitucional que corre la identidad y de la crónica fragilidad de la misma, aún mayor que la vulnerabilidad física de la integridad corporal y de la vida.

Las éticas de la compasión se han percatado de que esta profunda vulnerabilidad hace necesaria una garantía del recíproco respeto[11]. Ciertamente, ese respeto tiene que estar dirigido simultáneamente a las dos cosas: a la integridad de la persona particular y al plexo vitalmente necesario de relaciones de reconocimiento recíproco, en las cuales las personas solo pueden estabilizar su frágil identidad *mutuamente*. Ninguna persona puede afirmar su identidad *por sí sola*. Esto no es posible ni siquiera en el desesperado acto de suicidio que la Stoa aprobaba como señal de la soberana autodeterminación del individuo como tal. El entorno más cercano nota en las inequívocas reacciones de la conciencia que en este acto, aparentemente el más solitario pensable, se está cumpliendo

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1998, vol. 2, pp. 86 ss.

11. Cf. mi crítica a Gehlen: «Esa profunda vulnerabilidad que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer, o en los riesgos que comporta el período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación de todo ello. El problema ético fundamental es el de garantizar de modo comportamentalmente efectivo la consideración y respeto recíprocos. Este es el verdadero núcleo de las éticas de la compasión» (J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1986, p. 106).

un destino, del que se es responsable en común, de la expulsión del mundo de la vida compartido intersubjetivamente.

Dado que las morales están cortadas a la medida de la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individúan por socialización, tienen que solucionar siempre *dos* problemas de *una sola* vez: hacen valer la inviolabilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno de ellos, pero en esa misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad. Los principios de justicia y de solidaridad responden a esos dos aspectos complementarios. Mientras que el primero postula igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, el segundo exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos que no pueden delegar su representación en nadie, mientras que la solidaridad se refiere al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente. Frankena habla del *principle of justice*, del principio de igualdad de trato, y del *principle of benevolence*, que nos manda fomentar el bien común, evitar daños y hacer el bien[12]. La ética del discurso explica por qué ambos principios remiten a una y la misma raíz de la moral, a saber, precisamente a la vulnerabilidad, necesitada de compensación, de unos seres vivos que solo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos, de manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece.

El tema básico de las éticas de la compasión se puede desarrollar hasta que resulte clara la concatenación interna de los dos principios morales, que hasta ahora siempre han venido ofreciendo en la filosofía moral los puntos de arranque de tradiciones contrapuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia; las éticas de bienes, en el bien común. Ciertamente, ya Hegel se percató de que si aislamos los dos aspectos entre sí y contraponemos cada uno de ellos al otro perderemos la unidad del fenómeno moral básico. Por ello, el concepto de eticidad de Hegel parte de una crítica a dos unilateralidades simétricas. Hegel se dirige contra el universalismo abstracto de la justicia expresado en los planteamientos individualistas de la Modernidad, en el Derecho natural racional y en la

12. W. Frankena, *Analytische Ethik*, München, 1972, pp. 62 ss. (trad. esp.: *Ética*, trad. de C. Gerhard, UTEHA, México, 1965).

ética kantiana, e igual de decididamente rechaza el particularismo concreto del bien común formulado en la ética de la *polis* de Aristóteles o en la ética de bienes tomista. La ética del discurso recoge esta intención básica de Hegel para darle cumplimiento con medios kantianos.

Esta tesis resultará menos sorprendente si tenemos claro que los discursos en los que las pretensiones de validez problemáticas se tratan como hipótesis constituyen una especie de actuar comunicativo que ha llegado a ser reflexivo. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está meramente tomado de las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo sobre las que por así decir se alzan los discursos. Por ello, el núcleo de verdad del Derecho natural se puede salvar con la tesis de que todas las morales están de acuerdo en una cosa: toman del mismo medio de interacción mediada lingüísticamente al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad los puntos de vista centrales para una compensación de esas debilidades. Todas las morales giran en torno a la igualdad de trato, la solidaridad y el bien común, pero estas son ideas básicas que se pueden remitir a las condiciones de simetría y a las expectativas de reciprocidad del actuar comunicativo, esto es, que se pueden encontrar en las imputaciones mutuas y en las suposiciones comunes de una praxis cotidiana orientada por el entendimiento mutuo[13]. Con todo, dentro de la praxis cotidiana estas presuposiciones del uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo solamente tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez, la igualdad de trato y la solidaridad ya están incluidos de alguna manera, pero esas obligaciones normativas no van más allá de los límites del mundo de la vida concreto de un clan, de una ciudad o de un Estado. La estrategia que sigue la ética del discurso para extraer los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente, que va más allá de formas de vida concretas y en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar.

13. Este es un viejo tema de la teoría de la acción: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 79 ss.

Estas reflexiones aspiran únicamente a aclarar por qué nos es lícito esperar que mediante la noción de procedimiento la ética del discurso pueda acertar con algo sustancial, e incluso hacer valer la concatenación interna de los dos aspectos, el de la justicia y el del bien común, que las éticas del deber y las de bienes tratan separadamente. En efecto, en virtud de sus inesperadas propiedades pragmáticas el discurso práctico puede garantizar una formación de la voluntad guiada por el conocimiento, y de tal tipo que los intereses de cada individuo particular pueden verse satisfechos sin romper el lazo social que une objetivamente a cada uno de ellos con todos los demás[14].

Pues, no en vano, en tanto que participante en la argumentación cada uno tiene que valerse por sí mismo, y sin embargo sigue inserto en un contexto universal: esto es lo que quiere decir Apel con la expresión «comunidad ideal de comunicación». En el discurso no se rompe el lazo social de la copertenencia, por más que el convenio que de todos se exige trascienda los límites de toda comunidad concreta. La avenencia obtenida discursivamente depende a la vez del insustituible «sí» o «no» de cada individuo particular y de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la ilimitada libertad individual de la toma de posición respecto de pretensiones de validez criticables, una aquiescencia obtenida fácticamente no puede ser verdaderamente universal; sin la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no se podrá llegar en modo alguno a una solución que merezca la aquiescencia universal. El procedimiento de formación discursiva de la voluntad hace justicia a la concatenación interna de ambos aspectos: a la autonomía de individuos que no pueden delegar su representación en nadie y a su inserción en formas de vida compartidas intersubjetivamente. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto a su dignidad personal se apoyan en una red de relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de la convivencia no se mide solamente por el grado de solidaridad y por el nivel de bienestar, sino también atendiendo a hasta qué punto los intereses de cada individuo particular se tienen en cuenta *por igual* en el interés general. La ética del discurso amplía frente a Kant la noción deontológica de justicia, añadiéndole aquellos aspectos *estructurales* de la vida buena que desde puntos de vista universales de socialización comunicativa se pueden destacar de la totalidad concreta de cada forma de vida particular, sin por ello caer en los atolladeros metafísicos del neoaristotelismo.

14. Michael Sandel ha criticado con razón que el constructo de la posición original de Rawls está gravado con la herencia del atomismo propio de las teorías del contrato. Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de cualquier socialización disponen de la capacidad de perseguir sus intereses en el plano de la racionalidad teleológica y, en este marco monológico, establecen autónomamente sus objetivos. Por ello, Rawls tiene que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre voluntad que como una avenencia obtenida argumentativamente, y se ve obligado a cortar la visión de la sociedad justa a la medida del problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos. Sandel mismo contrapone a esta concepción individualista un modo de ver las cosas que ahonda aún más la separación entre las éticas del deber y las éticas de bienes. Al individuo presocial le opone el individuo particular como producto de su comunidad, al acuerdo racional de individuos particulares autónomos el acto de hacerse presente reflexivamente las vinculaciones sociales previas, a la idea de iguales derechos el ideal de la solidaridad recíproca, y al igual respeto por la dignidad de cada uno el fomento del bien común. Con esta contraposición tradicional se cierra a sí mismo el camino hacia una ética de la justicia *ampliada intersubjetivamente*. Rechaza de plano el planteamiento deontológico y vuelve a una concepción teleológica que exige una noción objetiva de comunidad: «para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva para las autocomprensiones compartidas de los participantes y estar encarnada en sus avenencias institucionales, sin que se limite a ser meramente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes» (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, p. 173). Ahora bien, parece claro que las sociedades totalitarias, es decir, muy integradas gracias al empleo de medios coactivos, no deben caer bajo la misma descripción; por ello, el contenido normativo de nociones centrales, como las de comunidad, encarnación institucional, autocomprensión intersubjetiva, etc., tendría que ser explicitado cuidadosamente. Si Sandel se sometiese a esta tarea, se le revelaría (como ya en el caso de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987) que todos los planteamientos aristotélicos toman sobre sus hombros una carga de la prueba difícilmente asumible. Tendrían que mostrar cómo se puede fundamentar un orden moral objetivo sin recurrir a premisas metafísicas.

II

Antes de entrar en las objeciones de Hegel a Kant, quisiera señalar tres diferencias que, pese a todos sus puntos en común, separan a la ética del discurso de Kant. En primer lugar, la ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la diferenciación categorial entre el reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que entre otras cosas abarca las inclinaciones, los motivos meramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad[15]. Una intima-

15. K.-O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pp. 597 ss.

ción por así decir trascendental, bajo la que unos sujetos que han adoptado una actitud de orientación por el entendimiento mutuo se orientan por pretensiones de validez, solo se hace observable en la *coacción* a hablar y actuar bajo presupuestos idealizantes. El hiato entre lo inteligible y lo empírico se atenúa hasta convertirse en una tensión que se hace observable en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas *dentro* de la *praxis comunicativa cotidiana* misma. En segundo lugar, la ética del discurso supera el planteamiento meramente interno, monológico de Kant, quien cuenta con que cada individuo particular realice la verificación de sus máximas de acción en su fuero interno («en la solitaria vida del alma», como decía Husserl). En el singular de la consciencia trascendental los yoes empíricos se pre-entienden y se armonizan por anticipado. En contra de ello, la ética del discurso espera un entendimiento mutuo sobre la universalizabilidad de intereses solamente como *resultado* de un *discurso público* organizado intersubjetivamente. Solo los universales del uso del lenguaje forman una estructura común previa a los individuos. En tercer lugar, la ética del discurso eleva la pretensión de haber solucionado mediante la derivación de «U» a partir de presupuestos universales de la argumentación el problema de fundamentación al que Kant en último término hurta el cuerpo remitiendo a un *factum* de la razón, a la experiencia de estar intimado por el deber.

1. *Sobre el formalismo del principio moral*

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos a la objeción de que a causa de la determinación formal, o procedimental, del principio moral solamente permiten enunciados tautológicos. En efecto, en contra de lo que Hegel supone incorrectamente, esos principios exigen no solo consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral sustancial dotado de contenido: no se trata de la forma gramatical de proposiciones normativas universales, sino de si *todos* podemos querer que una norma controvertida adquiera obligatoriedad universal (fuerza de ley) en las circunstancias dadas en cada caso[16]. Los contenidos que se examinan a la luz de un principio moral no son generados por el filósofo, sino por la vida. Los conflictos de acción que se aspira a

16. G. Patzig, «El imperativo categórico en la discusión ética actual», en Íd., *Hechos, normas, proposiciones: ensayos y conferencias*, trad. de J. M. Seña, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 147-166.

enjuiciar moralmente y a solucionar consensuadamente surgen de la praxis comunicativa cotidiana, son *encontrados*, y no producidos, por la razón que examina máximas o por los participantes en la argumentación[17].

b) Ahora bien, en un sentido distinto Hegel tiene razón con su objeción del formalismo. Toda ética procedimental tiene que separar la estructura del juicio moral de sus contenidos. Mediante su abstracción deontológica, destaca de entre el conjunto global de cuestiones prácticas todas y solo aquellas que resultan accesibles a una discusión racional, y las somete a un test de fundamentación. Ahí los enunciados normativos sobre acciones o normas que se presumen «justas» se distinguen de los enunciados evaluativos sobre aspectos de lo que meramente preferimos como vida «buena» en el marco de nuestra respectiva tradición cultural. Pues bien, Hegel pensaba que con esta abstracción respecto de la vida buena la moral hace dejación de su competencia sobre los problemas de la convivencia cotidiana sustancialmente importantes. Pero con ello va demasiado lejos. Es patente que los derechos humanos, por ejemplo, encarnan intereses universalizables y se pueden justificar moralmente desde el punto de vista de lo que todos podríamos querer, y sin embargo nadie afirmaría que esos derechos, que constituyen la sustancia moral de nuestro ordenamiento jurídico, no son relevantes para la eticidad de las condiciones de vida modernas.

Más difícil de responder es la cuestión de principio que por encima de ello Hegel tiene *in mente*: la de si es de algún modo posible formular nociones como las de justicia universal, corrección normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la *visión de una vida buena*, del proyecto concebido intuitivamente de una forma de vida excelente, pero concreta. Puede que hasta la fecha no se haya logrado determinar satisfactoriamente un principio moral con independencia de un contexto, pero no por ello dejan de tener perspectivas de éxito las versiones indirectas del principio moral que respetan la prohibición de recurrir a imágenes, se abstienen de toda descripción positiva y, como hace por ejemplo el principio fundamental de la ética del discurso, se refie-

17. Tan pronto nos percatemos de que las materias en cuestión, a saber, las «máximas de acción» de la temprana sociedad burguesa diferenciadas estamentalmente que Kant tenía a la vista, no son generadas por la razón legisladora, sino que son recogidas empíricamente por la razón que examina leyes, pierde todo su contenido la famosa objeción de Hegel contra el ejemplo del depósito de Kant (Hegel, *Werke* 2, cit., pp. 401 s.).

ren negativamente a la vida dañada, en vez de afirmativamente a la buena[18].

2. *Sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundamentados*

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos a la objeción de que el punto de vista moral de la universalizabilidad de normas tiene que llevar a no respetar o incluso a reprimir la estructura pluralista de las situaciones vitales y constelaciones de intereses existentes. Cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y las orientaciones axiológicas particulares, tanto más universales y abstractas son las normas moralmente justificadas que regulan en interés general el campo de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también el volumen de materias necesitadas de regulación que *solo* afectan ya a intereses particulares, y que por ello tienen que echar mano a la negociación de soluciones de compromiso, no de consensos obtenidos discursivamente. A este respecto no deberíamos olvidar que las soluciones de compromiso equitativas exigen por su parte que el procedimiento seguido para llegar a ellas esté moralmente justificado.

Pero, en otra variante, la objeción de Hegel se dirige contra el rigorismo de una ética procedimental rígida, por ser practicada monológicamente, que no puede tener en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios del seguimiento general de una norma justificada. Max Weber tomó ocasión de este reparo para oponer a la ética kantiana de la actitud interior una ética de la responsabilidad orientada por las consecuencias. Esta objeción afecta a Kant,

18. Se debería, a la inversa, plantear la pregunta acerca de cuál es el origen de la sospecha de que lo *universal tiene que* imbricarse *indisociablemente* con lo particular. Hemos visto que los discursos prácticos no solo están insertos en contextos de acción, sino que prosiguen el actuar orientado por el entendimiento mutuo en un nivel de reflexión más alto. Ambos presentan las mismas características estructurales. Solo que en el actuar comunicativo no existe necesidad alguna de extender las presuposiciones de simetría y de reciprocidad a agentes que *no* pertenecen al colectivo propio, que *no* forman parte del mundo de la vida propio. Solo en argumentaciones se hace inevitable esa coacción a la universalización. Por ello, las éticas que parten de la eticidad de formas de vida concretas, sea de la *polis*, del Estado, de la comunidad religiosa o de la nación, tienen dificultades para obtener de los contextos de acción de una forma de vida tan particular un principio universal de justicia. Este problema no se plantea de la misma manera para una ética que se presta a fundamentar la validez universal del principio moral haciendo referencia al contenido normativo de los presupuestos comunicativos de la *argumentación* como tal.

pero no a una ética del discurso que rompa con el idealismo y monologismo kantiano. Como muestra la formulación del principio de universalización que apunta a los resultados y consecuencias del seguimiento universal de la norma para el bien de cada individuo particular, la ética del discurso ha incluido de antemano en su procedimiento la orientación por las consecuencias.

b) Hegel también tiene razón en otro sentido distinto. Las éticas de tipo kantiano están especializadas en cuestiones de *justificación*, mientras que dejan sin responder las preguntas relativas a la *aplicación*. Se necesita un esfuerzo adicional para *revocar* la abstracción de las respectivas situaciones específicas y casos particulares que en el proceso de fundamentación resulta inevitable al principio. Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. Las fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas universales empleadas para la fundamentación no se puede contrarrestar en el proceso de aplicación. También la ética del discurso tiene que hacer frente al difícil problema de si la aplicación de reglas a casos particulares no exigirá una especie de *prudencia* o de capacidad de juzgar reflexionante que esté vinculada a los convenios locales de la situación hermenéutica de partida, y por tanto socave la pretensión universalista de la razón fundamentante. El neoaristotelismo extrae de ello la consecuencia de que una capacidad de juzgar vinculada al respectivo contexto tendría que ocupar el lugar de la razón práctica[19]. Dado que la capacidad de juzgar solamente se mueve dentro del horizonte de una forma de vida ya aceptada en su conjunto, puede apoyarse en un contexto evaluativo que crea un *continuum* entre las cuestiones de motivación, las cuestiones fácticas y las cuestiones normativas.

Frente a ello, la ética del discurso insiste en que no nos es lícito volver a un nivel de diferenciación de la problemática relativa a la fundamentación respecto de la problemática relativa tanto a la aplicación como a la realización de las convicciones morales que sea inferior al alcanzado por Kant. Puede mostrar que también en la prudente aplicación de normas prevalecen los principios universales de la razón práctica. En esta dimensión son *topoi* desarrollados por la tópica jurídica y que sería un gran error despreciar, por ejemplo el principio de atención a todos los aspectos de un caso que sean relevantes, o el de la proporcionalidad de

19. E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977.

los medios, quienes dan validez al punto de vista moral de una *aplicación imparcial*.

3. *Sobre la impotencia del deber*

a) Kant tiene que permitir que se le reproche que una ética que separa categorialmente el deber y la inclinación, la razón y la sensibilidad, ha de quedar forzosamente sin consecuencias prácticas. Pero una ética del discurso que haya abandonado la doctrina de los dos reinos no resulta afectada por esta objeción de la misma manera. El discurso práctico exige la inclusión de todos los intereses que se vean afectados en cada caso, y se extiende incluso a un examen crítico de las interpretaciones bajo las cuales reconocemos por primera vez determinadas necesidades como intereses propios. La ética del discurso abandona también la noción de autonomía con que opera la filosofía de la consciencia, ya que esa noción no permite pensar la libertad bajo leyes dadas por nosotros mismos sin el sometimiento objetivante de la propia naturaleza subjetiva. La noción intersubjetiva de autonomía hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

b) En otro sentido distinto Hegel tiene razón también frente a la ética del discurso. También en el discurso práctico separamos las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial del mundo de la vida, a fin de someterlas a un enjuiciamiento hipotético sin prestar atención alguna a los motivos que puedan existir o a las instituciones que estén vigentes. También la ética del discurso tiene que plantearse el problema de cómo revocar este paso, inevitable para la tarea fundamentadora, pero que nos acerca a la desmundanización de las normas. Las convicciones morales tendrían que quedar efectivamente sin consecuencia alguna para la praxis si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora de los motivos y en la validez social reconocida de las instituciones. Como dice Hegel, tienen que convertirse en los deberes concretos del día a día. En este sentido, es cierto que toda moral universalista tiene que recurrir a formas de vida *que vayan a su encuentro y la favorezcan*. Necesita una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que coloquen en el individuo que va creciendo y haciéndose adulto controles de conciencia fuertemente interiorizados, y que fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también una cierta concordancia con aquellas instituciones políticas y sociales en las que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales postconvencionales.

No en vano el universalismo moral *surgió* de hecho, por obra de Rousseau y de Kant, en el contexto de una sociedad que presenta esos rasgos *concordes* con el mismo. Hoy vivimos afortunadamente en sociedades occidentales en las que desde hace dos o tres siglos ha logrado abrirse camino un proceso de realización de los derechos fundamentales, ciertamente falible, y que ha fracasado y ha sido rechazado una vez y otra, pero que siempre se ha mantenido *orientado* en esa dirección: el proceso, digamos, de una explotación cada vez menos selectiva de los contenidos universalistas de las normas relativas a los derechos fundamentales. Sin esos testimonios de una «razón existente», por más que solo exista en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a conceptualizar no se hubiesen podido constituir, o al menos no hubiesen podido hacerlo en toda su magnitud. Por otra parte, la paulatina encarnación de los principios morales en formas de vida concretas no es cosa que, con Hegel, se pueda dejar en manos de la marcha del espíritu absoluto. Se debe en primera línea a los esfuerzos y sacrificios colectivos de movimientos sociales y políticos. De la dimensión histórica a la que pertenecen esos movimientos no debe considerarse exenta tampoco la filosofía.

4. *Sobre el tema: la virtud y la marcha del mundo*

a) Ni Kant ni la ética del discurso están expuestos al reproche, hoy renovado desde el campo neoconservador, de que justifican modos de actuar totalitarios, o de que los animan siquiera indirectamente. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y con el espíritu del universalismo moral, también, y sobre todo, cuando lo que está en juego es la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas. Ciertamente, en este contexto desempeñan un cometido problemático los constructos originados en la filosofía de la historia que conceden al actuar revolucionario de una vanguardia la función de representar o sustituir a la praxis de un macrosujeto social cuando esa praxis se haya parado o esté impedida en su desarrollo. El error del pensamiento característico de la filosofía de la historia reside en que presenta a la sociedad como un sujeto a lo grande, para después identificar el actuar moralmente imputable de una vanguardia con la praxis —independizada ya de toda pauta moral— de este sujeto de la sociedad de rango superior. El planteamiento de la ética del

discurso, tributario como es de la teoría de la intersubjetividad, rompe con las premisas de la filosofía de la consciencia: cuenta en todo caso con la intersubjetividad de rango superior de foros públicos en los que las comunicaciones se adensan hasta convertirse en procesos de autocomprensión de la sociedad como un todo.

b) Hegel distingue con razón entre un actuar *bajo* leyes morales y una praxis que apunta a la realización de leyes morales. La realización de la razón en la historia ¿puede ser acaso un objetivo del actuar posible que esté dotado de sentido? Acabamos de ver que la fundamentación discursiva de normas no puede garantizar al mismo tiempo la realización de convicciones morales. Este problema de que el juicio y el actuar estén situados inevitablemente en planos distintos, que (dicho sea en jerga informática) se plantea en el *output* del discurso práctico, se repite en el *input* del mismo:

El discurso mismo no puede crear las condiciones necesarias para que todos los afectados en cada caso puedan participar debidamente en discursos prácticos. Con frecuencia faltan instituciones que hagan esperable socialmente en determinados lugares una formación discursiva de la voluntad para determinados temas; con frecuencia faltan los procesos de socialización en los que se adquieran las disposiciones y capacidades necesarias para participar en argumentaciones morales, por ejemplo aquello que Kohlberg denomina consciencia moral postconvencional. Todavía más frecuentemente, las condiciones de vida materiales y las estructuras sociales son de tal índole que las cuestiones morales están a la vista de todos y ya hace largo tiempo que los desnudos hechos de la pauperización, la ofensa y los atentados a la dignidad les han dado respuesta. Dondequiera que las condiciones dadas con que se encuentran las exigencias de una moral universalista sean un puro sarcasmo, las cuestiones morales se transforman en cuestiones de ética política. ¿Cómo se puede justificar moralmente el actuar moral reflexivo, esto es, una praxis que apunte a la realización de las condiciones necesarias para una existencia digna del hombre y para la institución de discursos? Para esta pregunta solamente hay respuestas tentativas y, en el mejor de los casos, procedimentales[20].

Se trata de cuestiones de una política que se marca como objetivo la transformación de formas de vida desde puntos de vista morales aunque no pueda proceder reformistamente, esto es, de conformidad con leyes ya existentes y consideradas legítimas. Afortunadamente, en nuestras latitudes estas preguntas de una moral revolucionaria, que nunca han sido respondidas satisfactoriamente, tampoco dentro del marxismo *occidental*, no son actuales; actuales son en todo caso ciertas cuestiones relacionadas con la desobediencia civil que he estudiado en otro lugar[21].

20. J. Habermas, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí, Tecnos, Madrid, ^{3}1997, pp. 13 ss.

III

A modo de resumen, cabe decir que las objeciones de Hegel no se dirigen tanto contra la propia ética kantiana reformulada cuanto contra algunos *problemas derivados de ella* que tampoco la ética del discurso ha resuelto de un plumazo. Toda ética deontológica, y al mismo tiempo cognitiva, formalista y universalista, debe su relativamente estrecha noción de moral a enérgicas abstracciones. Por ello, el primer problema que se plantea es el de si las cuestiones relativas a la justicia se pueden aislar de los respectivos contextos particulares de la vida buena. Si este problema, según creo, se puede solucionar, se plantea la ulterior pregunta de si la razón práctica no tiene que abdicar, como muy tarde en el momento de aplicar normas justificadas a casos particulares, en una facultad de la mera prudencia que siempre queda presa del contexto en que se encuentre en cada caso. Incluso si este problema, como yo pienso, se puede solucionar, aparece la pregunta ulterior de si las convic-

21. J. Habermas, «La nueva impenetrabilidad», en Íd., *Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1988, pp. 113-134. Me conformo aquí con señalar que los problemas de este tipo no se pueden tratar en el mismo nivel de universalidad que las objeciones anteriores. Primero hay que aclarar qué relaciones guardan entre sí la moral, el Derecho y la política. Entre estos universos de discurso existe sin duda una concatenación interna, y se solapan entre sí, pero no deben ser identificados unos con otros. Desde el aspecto de la fundamentación, las ideas jurídicas y morales postradicionales presentan las mismas características estructurales. El núcleo de los ordenamientos jurídicos modernos está constituido por normas morales fundamentales que han adquirido fuerza jurídica. Por otra parte, el Derecho se distingue de la moral entre otras cosas porque el primero exime a los destinatarios de la exigencia de cumplir las normas de los problemas de fundamentación, aplicación e imposición de las mismas, pasando dichos problemas a recaer sobre los órganos estatales. También la política guarda estrechas relaciones con la moral y el Derecho. Las cuestiones políticas fundamentales son de naturaleza moral. Y el poder político solamente se puede ejercer en forma de decisiones jurídicamente vinculantes, mientras que por su parte el sistema jurídico está vinculado a la política a través de la legislación. Pero incluso en el campo de la formación pública de la voluntad la política se dirige más bien a objetivos colectivos situados en el marco de reglas consensuadas que a ese marco normativo del Derecho y la moral.

ciones a las que llega una moral universalista tienen acaso buenas perspectivas de ser llevadas a la práctica. Esa moral está realmente necesitada de una forma de vida que le sea «favorable». Pero con ello no queda agotada la lista de los problemas derivados. ¿Qué sucede —este era nuestro último punto— con la justificación moral de un actuar político que se encamina a empezar creando las condiciones sociales en las que se puedan desarrollar discursos prácticos, esto es, se puedan obtener discursivamente convicciones morales y estas últimas puedan llegar a ser eficaces en la práctica? Y no he entrado en otros dos problemas resultantes de la autolimitación de toda concepción no metafísica.

La ética del discurso no puede recurrir a una teleología objetiva, y menos que nada a un poder que revoque la irreversibilidad de la secuencia de los sucesos históricos. Pero ¿cómo podemos cumplir el principio fundamental de la ética del discurso, que exige en cada caso la aquiescencia de *todos*, si no estamos en condiciones de reparar la injusticia y el dolor que han sufrido por nosotros generaciones anteriores, o al menos de poner en perspectiva algo que sea equivalente a la fuerza redentora del Juicio Final? ¿No es obsceno que los usufructuarios nacidos después esperen de quienes han sido asesinados y privados de su dignidad una póstuma aquiescencia contrafáctica a normas que puede que parezcan justificadas a la luz del futuro esperable *por esos usufructuarios*?[22]. Igualmente difícil de responder es la pregunta fundamental de la ética ecológica: ¿qué tiene que decir ante la vulnerabilidad de la criatura muda una teoría que se limita a un círculo de destinatarios formado por los sujetos capaces de hablar y de actuar? En la compasión con el animal torturado, en el dolor por los biotopos destruidos, se alzan intuiciones morales que no pueden ser satisfechas seriamente por el narcisismo colectivo de un modo de ver las cosas que en último término no es sino antropocéntrico[23].

En este lugar quisiera sacar de las dudas solamente *una* conclusión. A la estrecha noción de moral tiene que corresponderle una modesta autocomprensión de la teoría moral. A esta última le corresponde la tarea de explicar y fundamentar el *moral point of view*. De la teoría moral se puede esperar, ya que cabe confiar en que será capaz de ello, que ilustre el núcleo universal de nuestras intuiciones morales y refute el escepticismo axiológico. Pero por lo

22. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, pp. 273 ss.
23. Cf. sin embargo más abajo las pp. 140-146.

demás tiene que renunciar a efectuar aportaciones sustanciales propias. Al poner de relieve un procedimiento de formación de la voluntad, hace sitio para los afectados, que son quienes tienen que encontrar por sí mismos respuestas a las preguntas morales que se les vienen encima con objetividad histórica. El filósofo moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes cargas moral-políticas que pesan sobre nuestra propia existencia —en vista del hambre y de la miseria del Tercer Mundo; en vista de la tortura y de la continuada violación de la dignidad humana en los Estados que no lo son de Derecho; en vista del creciente desempleo y del dispar reparto de la riqueza social en los países industrializados occidentales; en vista, finalmente, del riesgo autodestructivo que significa la carrera armamentística atómica para la vida sobre este planeta—, en vista de situaciones provocativas de este tipo, mi concepción restrictiva de la capacidad de la ética filosófica puede que suponga una decepción, pero en todo caso es también un aguijón: la filosofía no exonera a nadie de su responsabilidad práctica. Ciertamente tampoco a los filósofos: al igual que todas las demás personas, también ellos se ven confrontados por cuestiones moral-prácticas de gran complicación, y harán bien en empezar procurándose una imagen clara de la situación en la que se encuentran. Para ello las ciencias históricas y sociales pueden aportar más que la filosofía. Permítanme por tanto que termine con una frase de Horkheimer del año 1933: «Para superar el carácter utópico de la noción kantiana de una Constitución perfecta se necesita la teoría materialista de la sociedad»[24].

24. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral»: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), p. 175.

2

¿QUÉ ES LO QUE HACE A UNA FORMA DE VIDA SER «RACIONAL»?*

En el punto de intersección entre la hermenéutica filosófica y el neoaristotelismo tiene su sede un debate que reabre el proceso incoado por Hegel contra Kant en la causa eticidad *versus* moral. Hoy en día los frentes se han modificado, en el sentido de que los defensores de una ética formalista, como Rawls, Lorenzen o Apel, se apoyan en la noción de una racionalidad procedimental que ya no está gravada por la hipoteca teológica de la doctrina de los dos reinos; por ello, los abogados de la moralidad de la razón ya no necesitan tampoco contraponer abstractamente la razón, como lo nouménico del mundo, a los fenómenos y a la historia. Por otra parte, los abogados de la eticidad concreta renuncian a tener las espaldas cubiertas por un espíritu absoluto que intervenga a lo largo de la historia universal vista como juicio universal. Mientras no vuelvan al historicismo y reblandezcan relativistamente el núcleo duro universalista de la razón, estarán, al igual que la parte contraria, ante un problema que siembra la confusión en todos los que abordan su tratamiento, y que Bubner formula así en palabras de Hegel: cómo descifrar las huellas de la razón en la historia. Estos frentes ya no tan rígidos tienen en cualquier caso la ventaja de que las dos partes contienden sobre el mismo tema. Comentaré los cuatro apartados de la ponencia de Bubner uno detrás de otro[1].

* Me ha sido de utilidad la consulta de la siguiente traducción al español de este mismo trabajo de Habermas: «¿En qué consiste la "racionalidad" de una forma de vida?», en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 67-95 (*N. del T.*).

1. Me refiero a R. Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», en H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 198-217.

Al hacerlo me abstendré de referencias a la historia de la filosofía y daré por supuesto con K.-O. Apel *a*) que la posición kantiana se puede reformular en el marco de una ética del discurso y *b*) que es posible defenderla contra las posiciones del escepticismo axiológico.

a) Toda ética formalista tiene que poder indicar un principio que de suyo permita llegar a una avenencia racionalmente motivada sobre cuestiones moral-prácticas controvertidas. Para un principio de universalización que debe ser entendido como regla de argumentación he propuesto la siguiente formulación:

> (U) Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados.

Si es posible derivar U del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos universales de la argumentación, la ética del discurso se puede reducir a la siguiente fórmula más ahorrativa:

> (D) Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico.

En lo que sigue voy a *dar por supuesto* que es posible defender con perspectivas de éxito una ética formalista en esta variante o en otra equivalente, también contra el intento de la crítica de las ideologías de demostrar que esta teoría moral, al igual que cualquier otra, tiene una «historicidad inadvertida»[2].

b) Bubner confía en que Hegel demostró que la teoría kantiana, como él dice, tiene «una complicidad con la vida alienada de su época». Este debate, en el que también intervino decisivamente Marx y que se ha prolongado durante siglo y medio, ha podido sacar a la luz efectivamente contenidos ideológicos introducidos subrepticiamente en la filosofía del Derecho de Kant, concretamente en la concatenación de libertad, igualdad y propiedad privada que Kant construye con las herramientas del Derecho natural. Pero

2. Me apoyo aquí en los trabajos de teoría moral de K.-O. Apel, quien ha resumido últimamente su posición en el curso radiofónico «Ética». A este respecto cf. también J. Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1996, pp. 57-134.

esta mancha ciega se explica más bien por una falta de consecuencia en la realización efectiva del formalismo ético que por la inevitable historicidad de toda idea universal. A. Wellmer ha reunido esas inconsecuencias, que ciertamente solo hemos percibido como tales a la luz de experiencias históricas, en la siguiente formulación: en Kant, el modelo de discurso de la libertad y de la igualdad resulta recortado por el modelo de mercado de la libertad y de la igualdad tomado de la tradición iusnaturalista[3].

En esos dos puntos, enteramente controvertidos, no voy a entrar, ya que Bubner no se ocupa de la refutación de una ética formalista, sino de la cuestión de qué habríamos ganado con esa posición si se pudiese fundamentar. Una teoría moral que vincula el juicio imparcial a principios abstractos o al procedimiento del cumplimiento discursivo de pretensiones de validez normativas, ¿no tiene que quedar desesperadamente fuera de la vida moral?

1. *Delimitación del tema*

En el primer apartado, Bubner estudia los costes de las abstracciones que toda ética formalista tiene que asumir debido a que a la hora de enjuiciar normas y acciones se limita a indicar únicamente un procedimiento. Las cuestiones prácticas que afectan a la orientación en el actuar surgen en situaciones de acción concretas, y esas situaciones siempre están incluidas en el contexto históricamente caracterizado de un particular mundo de la vida. A la luz de criterios estrictamente morales, esas cuestiones del mundo de la vida tienen que transformarse, pues desde puntos de vista morales las acciones y normas problemáticas ya no se enjuician atendiendo a la contribución que prestan al mantenimiento de una determinada forma de vida o a la continuación de una biografía individual. Cuando examinamos modos de actuar o normas desde el punto de vista de si en caso de su difusión o seguimiento universal recibirían la entera aquiescencia de todos los potencialmente afectados, no estamos *prescindiendo* de su contexto, pero ya no podemos seguir *dando por supuestas* como un contexto *incuestionadamente válido* las certezas de fondo de las formas y proyectos de vida asimilados fácticamente por acostumbramiento en las que esas normas se apoyan y en cuyo seno se han vuelto problemáticas. La transformación de cuestiones relativas a la vida buena y correcta en cuestiones

3. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz, 1979, p. 22.

concernientes a la justicia anula la validez tradicional del respectivo contexto proporcionado por el mundo de la vida. Pero esto es algo distinto de las operaciones abstractivas de las que Bubner se queja. Bubner piensa que el sujeto que juzga moralmente tiene que «ponerse sin mediación alguna en un estado de coexistencia de seres racionales libre de conflictos» y que ha de prescindir enteramente de las circunstancias de la concreta situación de acción.

La formulación de Bubner de que desde puntos de vista morales «todo el mundo debe comportarse en todo momento como todos tendrían que poder comportarse» es equívoca a este respecto. Al juicio moral no le es lícito, tampoco según Kant, cerrar los ojos a la contingencia y multiplicidad de las concretas circunstancias vitales en las cuales la orientación del actuar se torna problemática en cada caso. Por trivial que parezca: los sujetos tienen que dejar que se les *den* aquellas máximas que quieren juzgar a la luz del imperativo categórico[4]. De igual manera, entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no está al servicio de la generación de normas justificadas, sino al de la verificación de la validez de normas que encontramos ya constituidas, pero que han llegado a ser problemáticas y se estudian a modo de hipótesis. La concreta situación de partida de una avenencia normativa perturbada, a la que los discursos prácticos se refieren en cada caso como un antecedente, determina los objetos y problemas que están «pendientes» de tratamiento en la vista oral. Esos problemas advienen siempre a los sujetos afectados como algo objetivo: no se pueden crear a discreción conforme al modelo de la duda cartesiana.

Bien es verdad que en los discursos de fundamentación los temas y contenidos que se agolpan reclamando nuestra atención se trabajan de manera que al final queda fuera todo lo que en el círculo de los afectados potenciales tiene que ser considerado como expresión de un interés particular, y no como una particularidad del tipo de las que se podría conceder a *todas y cada una* de las

4. Con base en la naturaleza contingente de esas máximas difícilmente se puede construir una objeción contra Kant. La literatura de máximas moderna, a la que Bubner hace referencia, proporciona ejemplos no solo de normas del trato cortés, sino de normas de relación mutua de la temprana sociedad burguesa, estratificada como estaba según los distintos estamentos profesionales. Ciertamente, a diferencia de las normas morales, esas normas sociales no reclaman para sí una validez estrictamente universal. Sin embargo, también ellas se pueden someter a un test de universalizabilidad: por ejemplo, las reglas de la ética profesional se pueden examinar atendiendo al círculo de los afectados por ellas, es decir, a todos los médicos, catedráticos, abogados, etc., contemporáneos y a sus posibles clientes.

partes. ¿Es quizá esta selectividad lo que hace que el procedimiento no sea apto para solucionar cuestiones prácticas? Si definimos estas últimas como las cuestiones concernientes a la «vida buena» (o a la «autorrealización») referidas al conjunto de una forma de vida particular o a toda una biografía individual, el formalismo ético resulta realmente decisivo: el principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos. Los valores culturales que se encarnan en las prácticas cotidianas, o los ideales que dejan su impronta en la autocomprensión de una persona, llevan consigo ciertamente una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan entretejidos con la totalidad de un modo de vida particular, sea colectivo o individual, que no pueden reclamar de suyo validez normativa en el sentido estricto de la palabra: en todo caso, presentan su *candidatura* a ser encarnados en normas que vayan en interés de todos por igual. De ello se deriva únicamente una mayor precisión en los límites del campo de aplicación de la moral universalista: esta última no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deóntica de normas, y también con las acciones ordenadas a su luz.

Las operaciones abstractivas que una ética formalista exige no se refieren, por tanto, a condiciones marco históricas y a contenidos concretos de los conflictos necesitados de regulación, sino a algo enteramente distinto. La mirada hipotética del sujeto que juzga moralmente pone bajo el punto de vista de la validez deóntica las acciones y normas particulares que han llegado a ser problemáticas, y llegado el caso también una totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. No las separa del contexto del respectivo mundo de la vida, sino de la validez que se da por supuesta sin más, esto es, de las evidencias de mundo de la vida que está en el trasfondo. De esa manera, las normas que se habían tornado problemáticas se transforman en estados de cosas que puede que sean válidos, pero que también pueden no serlo. Surge así una diferencia entre, por un lado, el campo de normas de acción *hipotéticamente* accesibles y abstractas, y, por otro, la totalidad del mundo de la vida presente de modo incuestionado como trasfondo. Es fácil distinguir intuitivamente estos ámbitos de moralidad y de eticidad: con independencia de otras posibles razones, no podemos someter a una consideración moral un mundo de la vida como un todo ya porque los sujetos socializados carecen de la capacidad de tomar una actitud puramente hipotética respecto de las formas de vida y las biografías en las que su identidad se ha

constituido. Nadie puede *elegir* reflexivamente la forma de vida en la que ha sido socializado de la misma manera que una norma o un sistema de reglas de cuya validez haya llegado a convencerse[5].

En la medida en que Bubner tenía a la vista esta diferencia entre un ámbito de normas de acción moralizables y el conjunto de un mundo de la vida presente prerreflexivamente, afirmaba con razón que «un reino de los fines situado en el más allá [...] nunca puede plasmarse en una forma de vida en el más acá». Pero ¿cómo puede llegar a ser práctica la moralidad, si con sus intuiciones abstractas el sujeto que juzga moralmente se sale del contexto de *certezas* del mundo de la vida?

2. *La mediación histórica de moralidad y eticidad*

Hegel entendía la historia como la esfera en la que la moralidad y la eticidad se dan cauce la una a la otra. Bubner rechaza la naturaleza lógica de esa mediación recíproca, y con ella la propuesta de solución de Hegel: la lucha de los espíritus de los pueblos a lo largo de la historia universal como el medio en el que el Estado se realiza como concepto existente. Que la moralidad tome forma objetiva de una vez por todas en el Estado ético de la *Filosofía del Derecho* es algo que ya no les pareció evidente a Marx y a sus contemporáneos, y mucho menos a nosotros. Tampoco Bubner quiere que el modelo de Estado le oscurezca la mirada; en lugar de ello quiere sondear las huellas de la razón en «el amplio campo de las formas de vida cumplidas activamente». Pero si no se desea que esta recogida de huellas acabe en el primer Marx o en Dilthey, en la crítica de las ideologías o en el historicismo, tiene que dejarse guiar por una noción de forma ética de vida que esté dotada de contenido normativo. Con este hilo conductor Bubner tiene grandes dificultades.

Por un lado, conserva el motivo central de la crítica hegeliana a Kant. Normalmente, los sujetos que *juzgan* moralmente no pueden *actuar* de conformidad con sus convicciones hasta que hayan sido formados en contextos de vida éticos como sujetos capaces de actuar moralmente. La eticidad de una forma de vida se acredita por tanto en procesos de formación y en situaciones que hacen que el individuo particular sea consciente de sus deberes concretos, y que al mismo tiempo le motivan a actuar de conformidad con ello.

5. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II, Taurus, Madrid, 1987, pp. 156 ss.

Por otra parte, Bubner no entiende las configuraciones que toma la eticidad como plasmaciones históricas de una y *la misma* moral. Más bien abandona la noción universalista de moral a favor de una noción culturalista de eticidad, ya que piensa equivocadamente que una ética formalista tiene que abstraer de todos los contenidos y que, ya de antemano, no está a la altura de la diferenciación social e histórica de los modos de actuar y en general del pluralismo de los mundos de la vida. Sin el punto de referencia de una moral que a pesar de sus múltiples encarnaciones históricas sea más que una idiosincrasia de la cultura occidental, o incluso de la burguesía europea de finales del siglo XVIII, se pierde también la unidad de la razón práctica «en el ancho campo de las formas de vida cumplidas activamente». Bubner no puede tener las dos cosas: no puede anular la diferencia ente moralidad y eticidad[6] y sin embargo descubrir en la historia una razón a cuya luz ciertas configuraciones de la eticidad puedan ser preferidas frente a otras[7]. Para captar con más nitidez el viejo problema de las relaciones entre moralidad y eticidad, quisiera volver de nuevo a las operaciones abstractivas de una moral que aísla las cuestiones relativas a la justicia de las concernientes a la vida buena.

A ojos de quien participa en el discurso y examina hipótesis, la actualidad del contexto de experiencia que le proporciona el mundo de la vida se apaga; a esa persona la normatividad de las instituciones vigentes le parece estar igual de rota que la objetividad de las cosas y de los sucesos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la praxis comunicativa cotidiana en una visión retrospectiva artificial, por así decir, pues a la luz de pretensiones de validez consideradas hipotéticamente el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas resulta *moralizado* de manera análoga a como el mundo de estados de cosas existentes resulta *teorizado*: lo que hasta ese momento había sido considerado de modo incuestionado como hecho o norma, puede ahora ser el caso o no serlo, puede ser válido o puede no serlo. Por lo demás, el arte moderno ha dado inicio en el reino de la subjetividad a una corriente problematizadora análoga: el mundo de las vivencias resulta estetizado, esto es, liberado de las rutinas de la percepción cotidiana y de las conven-

6. [... a las situaciones vitales éticas] «se les privaría del terreno en el que se asientan si la multiplicidad de las formas institucionales fuese víctima de un principio de la subjetividad que se hubiese vaciado de referencias a la praxis».

7. [... tendrían que] «satisfacer las exigencias que cada uno puede defender frente a otros siempre y cuando él prescinda de la privacidad de sus inclinaciones y de la particularidad de los intereses que albergue en cada caso».

ciones del actuar cotidiano. Por ello, es recomendable ver las relaciones entre moralidad y eticidad como una parte de un contexto más complejo. Max Weber vio caracterizado el racionalismo occidental entre otras cosas por el hecho de que en Europa se forman culturas de expertos que trabajan con actitud reflexiva sobre la tradición cultural, y al así hacerlo aíslan unas de otras sus partes cognitivas, estético-expresivas y moral-prácticas, dando a cada uno de esos adjetivos su sentido estricto. Se especializan en cuestiones relativas, respectivamente, a la verdad, al gusto y a la justicia. Con esta diferenciación interna de las denominadas «esferas de valor», de la producción científica, del arte y la crítica, del Derecho y la moral, se separan en el plano cultural *los* elementos que dentro del mundo de la vida constituyen un síndrome difícilmente soluble. Solo con estas esferas de valor surgen las perspectivas reflexivas desde las cuales el mundo de la vida aparece como la «praxis» con la que ha de ser mediada la teoría, como la «vida» con la que el arte querría reconciliarse de conformidad con las exigencias surrealistas, o precisamente como la «eticidad» con la que la moralidad tiene que ponerse en relación a sí misma.

Desde la perspectiva de un participante en argumentaciones morales, el mundo de la vida puesto a distancia, en el que están entretejidas obviedades de origen moral, cognitivo y expresivo, se presenta como esfera de la eticidad. En él los deberes están de tal manera imbricados con costumbres concretas que pueden recibir su evidencia de un trasfondo de certezas básicas. Las cuestiones relativas a la justicia solamente se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones referentes a la vida buena *que ya están respondidas de antemano en todos los casos*. Bajo la inflexible mirada moralizante del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural, y la fuerza normativa de lo fáctico su vigor: las instituciones con las que todos están familiarizados pueden convertirse en otros tantos casos de justicia problemática. Ante esta mirada, el conjunto de normas transmitido se ha desintegrado, separándose aquellas que pueden ser justificadas con base en principios de las que no poseen otra validez que la fáctica: queda así disuelta la fusión de validez y de vigencia social característica del mundo de la vida. Al mismo tiempo, la praxis cotidiana se descompone en normas y valores, esto es, en una parte constituida por el elemento práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otra parte, no moralizable, que abarca las orientaciones de valor particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los procesos de acción fácticos; se condensan para formar los síndromes históricos y biográficos de orientaciones de valor a cuya luz los sujetos pueden distinguir la «vida buena» de la reproducción de su mera «supervivencia». Pero las ideas de la vida buena no son representaciones que se ciernan en el aire delante de nosotros como un deber abstracto, sino que más bien dejan su impronta sobre la identidad de los grupos y de los individuos, de tal suerte que llegan a integrarse en la respectiva cultura o personalidad como una parte de ellas. Así, la formación del punto de vista moral va de la mano con una diferenciación que tiene lugar dentro de lo práctico: las *cuestiones morales*, que pueden responderse por principio de modo racional atendiendo a la posibilidad de universalizar los intereses, esto es, considerando el aspecto de la *justicia*, se distinguen ahora de las *cuestiones evaluativas*, que se presentan en su aspecto más general como cuestiones relativas a la *vida buena* (o a la autorrealización), y que solo son accesibles a una discusión racional dentro del horizonte no problemático de una forma de vida históricamente concreta o de una manera de vivir individual.

Si se tienen a la vista estas operaciones abstractivas de la moralidad, las dos cosas se hacen claras: la ganancia en racionalidad lograda al aislar las cuestiones relativas a la justicia, y los problemas de mediación de la moralidad y la eticidad que de ello se derivan. Dentro del horizonte de un mundo de la vida, los juicios prácticos toman tanto su concreción como su fuerza motivadora de la acción de su conexión interna con las ideas incuestionadamente válidas de la vida buena, con la eticidad institucionalizada como tal. En este ámbito, a ninguna problematización le es lícito ir tan al fondo que pueda echar a perder las ventajas de la eticidad existente. Justo esto es lo que sucede con las operaciones abstractivas que vienen exigidas por el punto de vista moral. Es por ello por lo que Kohlberg habla del paso al nivel postconvencional de la consciencia moral. En ese nivel, el juicio moral se separa de los convenios locales y de la coloración histórica de una forma de vida particular: ya no puede seguir apelando a la validez del contexto constituido por el mundo de la vida. Y las respuestas morales solamente retienen la fuerza racionalmente motivante característica de las convicciones; al perder el incuestionado trasfondo de evidencias que les proporcionaba el mundo de la vida, se ven privadas también de la fuerza impulsora propia de los motivos automáticamente eficaces. A fin de llegar a ser eficaz en la práctica, toda moral universalista tiene que compensar estas pérdidas de eticidad concreta que en un primer

momento asume en aras de las correspondientes ventajas cognitivas. Sus desmotivadas respuestas a preguntas descontextualizadas solamente pueden adquirir eficacia práctica si se solucionan *dos problemas de ello derivados*: es necesario revocar tanto la abstracción respecto de los contextos de acción como la separación de las convicciones racionalmente motivantes respecto de las actitudes empíricas.

En este lugar podemos coger el hilo de la crítica de Hegel a Kant y plantear la pregunta de bajo qué condiciones las formas de vida fomentan una práctica que permite a los implicados estas dos cosas: pronunciar juicios morales guiados por principios y actuar de conformidad con sus convicciones morales. Al plantear esta pregunta me mantengo fiel a la noción de moral universalista, viendo en ella un núcleo que bajo la envoltura externa de formas de vida éticas puede tomar históricamente diversas figuras. Quien abandona este punto de referencia, quien mantiene encerradas las morales locales en la esfera de influencia de la eticidad concreta, se priva del criterio racional que permite enjuiciar formas de vida éticas. Por lo demás, la noción de autonomía desarrollada por Rousseau y Kant ha proporcionado también fácticamente el criterio conforme al cual en las sociedades modernas las ideas jurídicas y morales postconvencionales han sido distinguidas de la consciencia moral de las sociedades tradicionales.

3. *¿Una noción pragmática de lo ético?*

Bubner persigue dos objetivos incompatibles: no quiere dejar que la eticidad concreta se vea afectada por consideraciones morales que vayan más allá del horizonte del mundo de la vida dado en cada caso, pero tampoco le gustaría sacrificar las pretensiones de la razón en aras de un tradicionalismo renovado hermenéuticamente. Esta ambigüedad hace peligrar su intento de indicar criterios de racionalidad conforme a los cuales se pudiese *enjuiciar* el *ethos* de las formas de vida dadas: unas veces determina la racionalidad inmanente de lo ético funcionalistamente, otras normativamente. Bubner desarrolla una noción neoaristotélica de lo ético. Es *neo*aristotélica en la medida en que del *ethos* avalado racionalmente solo conserva la sugestión de que lo crecido históricamente es también lo bien acreditado. ¿Qué es eso de una forma de vida *racional*?

Bubner ofrece para empezar la fórmula vacía de que las formas de vida pueden ser calificadas como más o menos racionales «según impidan o posibiliten realizaciones prácticas». Se refiere a fomentar

una praxis que no es lícito que deje de fluir, también al éxito cooperativo de una praxis realizada en común. Pero «praxis» no se introduce aquí como una noción dotada de contenido normativo; sigue sin estar claro en qué se podría reconocer si «se abren o se cierran caminos para la praxis». Bien es cierto que Bubner enumera una serie de criterios: la riqueza en alternativas y la diferenciación, también la transparencia de los contextos de acción; los logros en la integración de un todo complejo, la estabilidad, la evitación del caos y la destrucción, etc. Pero Bubner mismo nota la insuficiencia de estos criterios, tomados de una racionalidad de sistemas trasladada a los mundos de la vida. Lo que sea funcional para la conservación de lo establecido no tiene por qué calificar ya como moral una praxis vital. Por ello Bubner termina recurriendo a puntos de vista normativos para completar los funcionalistas. En las formas de vida racionales deben ejercer su virtualidad orientaciones de acción que superen la estrechez de miras de los meros intereses privados; el interés de cada uno por su autorrealización debe estar en concordancia con el interés de todos.

La ambigüedad que atraviesa de parte a parte sus caracterizaciones de las *formas de vida* racionales se repite en su intento de determinar la racionalidad del *actuar* ético. En el primer caso, se equiparan los puntos de vista normativos a los funcionalistas; en el segundo, las orientaciones de acción morales a las dimanantes de la racionalidad teleológica. En efecto: Bubner desarrolla la racionalidad del actuar conforme al modelo de la conducta prudente o aconsejable, guiada por la *phronesis*. La tarea de solucionar problemas de acción típicos da a los individuos particulares la ocasión de inventar y poner a prueba máximas dignas de imitación. De este acervo de reglas de prudencia deben poder salir después orientaciones de acción normativas que reciban su racionalidad pragmática de una praxis que es exitosa ya por debajo del umbral de la obligatoriedad normativa.

Pero de nuevo se muestra que la moralidad no se sigue sin solución de continuidad de la racionalidad teleológica. Pues una máxima que de entrada «le parezca buena y correcta» a un individuo particular no recibe su cualidad moral hasta que todo el mundo pueda darle su aquiescencia como una máxima válida para todos. El punto de vista moral, esto es, la universalizabilidad de todos los intereses que resulten afectados por una máxima que se ponga por obra universalmente, no se puede eliminar de la noción de eticidad, por pragmáticamente que concibamos esta última. Pero entonces tiene más sentido distinguir con toda precisión la mora-

lidad de la eticidad y enjuiciar la racionalidad de una forma de vida atendiendo a hasta qué punto constituye un contexto que permite a quienes se adhieren a ella llegar a convicciones morales guiadas por principios y fomenta la puesta en práctica de estas últimas.

Los juicios morales que dan respuestas desmotivadas a preguntas descontextualizadas tienen un déficit práctico que exige una compensación. El problema cognitivo *a*) de la aplicación de principios universales a situaciones dadas, y el problema motivacional *b*) del anclaje de un procedimiento de justificación moral en el sistema de la personalidad son de tal índole que la tarea de solucionarlos excede la capacidad de los sujetos individuales dejados a sí mismos. La racionalidad de un mundo de la vida se mide observando hasta qué punto ayuda a los individuos a dar solución a esos problemas. Es un mérito perenne de Hegel haber hecho valer esta convicción realista contra Kant. Pero a diferencia del neoaristotelismo de nuestros días, Hegel presupuso que la comprensión moderna del mundo ya no puede retroceder a un estadio anterior a la noción kantiana de moralidad, comoquiera que se reformule esta última, a no ser pagando por ello el precio de regresiones políticas.

a) La versión del principio moral que proporciona la ética del discurso excluye el estrechamiento del juicio moral característico de la ética de la actitud interior. Exige que se tengan en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que se deriven (previsiblemente) en los contextos dados del seguimiento universal de la norma en cuestión. Frente a esa versión, el escepticismo de la hermenéutica no necesita hacer valer puntos de vista adicionales tomados de la ética de la responsabilidad. Las objeciones que la hermenéutica formula contra el principio de la ética del discurso, al igual que contra todos los principios, obedecen a una razón distinta de esa, a saber, a que dicho principio no puede regular los problemas de su propia *aplicación*. La aplicación de reglas exige una prudencia práctica que tiene que añadirse a la razón práctica interpretada desde la ética del discurso. De ello deduce la hermenéutica que el principio de la ética del discurso sólo puede llegar a ser eficaz con ayuda de una facultad que vincule los juicios morales a los convenios locales de la situación de que se parta y que incluya la provincialidad, no percibida como tal, del respectivo horizonte histórico.

Ciertamente, esta consecuencia solamente se sigue si nos mantenemos adheridos a la perspectiva de una tercera persona. Un participante en el discurso no puede sustraerse a la pretensión de los principios universalistas —que en tanto que pretensión hace saltar por los aires todas las barreras locales— mientras tome en

serio, en la actitud performativa de una primera persona, el sentido de la validez deóntica de las normas y no objetivice estas últimas como algo que meramente se da en el mundo. La fuerza trascendente de una pretensión de validez normativa entendida frontalmente no se hace ineficaz a causa del modo de ver las cosas reflexivo de la hermenéutica. Que los derechos humanos hayan podido ir abriéndose paso en los modernos Estados constitucionales ofrece un ejemplo con el que se puede demostrar este último aserto. Si las normas fundamentales, como el derecho a expresar libremente la propia opinión, o a participar en elecciones generales, libres y secretas, se empiezan conociendo y reconociendo solamente en el nivel de los principios, no por ello las aplicaciones oscilan arbitrariamente de situación en situación, sino que, al menos a la larga, toman un curso orientado en la dirección de una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. El contenido de los derechos fundamentales mismos lleva a los afectados a tomar consciencia retrospectivamente, a la luz de experiencias históricas, de la índole selectiva de sus aplicaciones unilaterales. Las modificaciones operadas en las constelaciones de intereses nos abren los ojos para el hecho de que las aplicaciones restringidas partidistamente son incompatibles con el sentido de las normas mismas. Parece patente que también en la dimensión de la aplicación prudencial podemos operar de modo más o menos lastrado por prejuicios, y pasar por procesos de aprendizaje[8].

Estos últimos son a su vez tanto provocados como facilitados por ordenamientos institucionales de tipo postconvencional. Aprendemos una aplicación de principios universales libre de prejuicios con tanta mayor rapidez cuanto más encarnadas estén ya las ideas jurídicas y morales universalistas en las instituciones sociales, es decir, se hayan convertido en la *raison d'être* de lo existente, hayan llegado a ser «idea existente».

b) Algo parecido sucede con el anclaje motivacional de las convicciones morales. La desconexión postconvencional de moral y eticidad significa la pérdida de la cobertura por obviedades culturales, y en general por las certidumbres del mundo de la vida. De esa manera, las convicciones morales se separan de los motivos empíricos asimilados culturalmente por acostumbramiento. Para

8. Con ello no enlazo ninguna suposición de filosofía de la historia sobre el dinamismo de un desarrollo: todo hubiese podido producirse de otra manera. Pero de la historia de los derechos humanos podemos extraer indicios de que la capacidad de juzgar no se añade accidentalmente a la razón práctica.

compensar el hecho de que los juicios morales y las acciones morales quedan entonces situados en planos distintos, se necesita un sistema de controles internos de conducta que responda a juicios morales guiados por principios, por tanto a convicciones racionalmente motivantes, y que permita el *autocontrol*; llegado el caso, ese sistema tiene que poder funcionar autónomamente, a saber, con independencia de la presión suave, pero externa, que ejercen los ordenamientos reconocidos fácticamente y legítimos. Solo la completa interiorización de unos pocos principios sumamente abstractos y universales, que se dan a conocer a la ética del discurso como implicaciones de un procedimiento de fundamentación de normas, cumple esas condiciones. Pero es palmario que esas estructuras postconvencionales del *super ego* solo pueden aparecer en determinados medios.

Al igual que en el caso del problema de la aplicación, una moral universalista que no quiera quedar suspendida en el enrarecido aire de las opiniones bienintencionadas está necesitada de que le favorezca un entorno socializante eficaz. Está necesitada de patrones de socialización y de procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y del yo de los jóvenes e impulsen los procesos de individuación de tal modo que estos últimos superen los límites de una identidad tradicional y que permanece ligada a determinados roles sociales.

Un mundo de la vida que tanto en los *ordenamientos institucionales* como en los *patrones de socialización* esté cortado a la medida de estructuras postconvencionales exige por lo demás un *modo de tradición* reflexivo que haga depender la renovación de las tradiciones de la disposición a la crítica y de la capacidad de innovación de los individuos en mayor medida que hasta ahora. Un magnífico ejemplo es la crítica de Hegel al modo prerrevolucionario en que la cámara estamental de Württemberg entendía el Derecho natural. Por lo demás, quisiera señalar que la fluidificación de las imágenes del mundo sustanciales va de la mano con la universalización de las normas morales y jurídicas y con una creciente individuación de los sujetos socializados. Justo estas son las tendencias que Émile Durkheim y George Herbert Mead veían como determinantes para la modernización de las sociedades occidentales, y Max Weber y Talcott Parsons como decisivas para el racionalismo occidental. Por ello, necesitamos considerar las condiciones objetivas bajo las cuales las formas de vida permiten abstracciones morales y facilitan la puesta en práctica de convicciones morales guiadas por principios no solo como postulados que se pueden derivar de los déficits prácticos

de una moral universalista. Más bien, caracterizan estructuras de mundos de la vida que se dan fácticamente en las sociedades modernas y están expandiéndose.

Estos complejos procesos se pueden entender como una racionalización de los mundos de la vida. En la medida en que los tres componentes de un mundo de la vida, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad, se diferencian entre sí, se refuerzan las mencionadas tendencias, de las que nadie puede saber a priori hasta dónde llegarán. Los puntos de fuga hacia los que se dirigen se pueden caracterizar, en lo que hace a la cultura, por una permanente revisión de las tradiciones fluidificadas y que han llegado a reflexionar sobre ellas mismas; en lo que respecta a la sociedad, por la dependencia de los ordenamientos legítimos respecto de procedimientos formales de establecimiento y fundamentación de normas; en lo tocante a la personalidad, por una identidad del yo sumamente abstracta. Ciertamente, la referencia a la necesidad de una mediación de moralidad y eticidad no puede ser suficiente para fundamentar por qué la racionalidad de las formas de vida debería poder deducirse de precisamente *esas* características. Habría que demostrar más bien que en esas estructuras del mundo de la vida diferenciadas se libera un potencial de racionalidad que radica en el actuar comunicativo de la praxis cotidiana misma. Ese camino se nos habría ofrecido en el caso de que hubiésemos sometido nuestro tema a un tratamiento frontal[9].

4. *Acerca de la patología de las formas de vida*

Quien hoy en día se mantiene adherido al formalismo ético y mide la racionalidad de las formas de vida por referencia al grado en que estas últimas favorecen la realización de una moral universalista, se expone menos a objeciones neoconservadoras que a reproches procedentes de ese campo; por ejemplo al de que incurre en una petulancia filosófica que confunde la praxis con hablar sobre ella, o al reproche de que cae en la ambición de dominio de los críticos utopistas que imponen a los infelices sujetos el conocimiento de sus «verdaderos» intereses. Querría abordar el asunto con dos escuetos argumentos, mientras que un tercer argumento nos remitirá a la importante diferencia existente entre racionalidad y reconciliación.

1) No es cierto que el juicio moral solamente se devuelve a los afectados mismos allí donde la eticidad obtiene la victoria sobre la

9. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit., caps. V y VII.

moralidad. La versión del principio moral que proporciona la ética del discurso hace inequívocamente claro que la única tarea que incumbe al filósofo es la de fundamentar el principio de universalización, mientras que en tanto que regla de argumentación este principio no prejuzga contenido normativo alguno. A todos los contenidos, por fundamentales que sean las normas de acción a las que afecten, hay que hacerlos depender de discursos reales (o practicados sustitutivamente y realizados al modo de los abogados). El teórico moral puede participar en ellos como afectado, llegado el caso como experto, pero no puede realizar esos discursos *por su cuenta*. Una teoría moral que se extienda al campo de los contenidos, por ejemplo la teoría de la justicia de Rawls, debe ser entendida como una contribución a un discurso que tiene lugar entre ciudadanos.

2) Tampoco es cierto que las operaciones abstractivas que el formalismo ético sugiere practicar tengan que dar alas al pensamiento utópico de una sedicente vanguardia de críticos. Una ética del discurso realizada consecuentemente se cerciorará también, como hemos mostrado, de los límites del punto de vista moral, y aclarará las estructuras complementarias de las formas de vida en las que puedan tomar figura objetiva nociones morales y jurídicas postconvencionales. Para ello podrá servir como hilo conductor la racionalización de mundos de la vida que ha tenido lugar, y aún sigue desarrollándose, en el transcurso de la modernización de las sociedades occidentales de todas maneras, es decir, también sin la intervención de los filósofos. En su intento de buscar las huellas de la razón en la historia, la filosofía se ve obligada a recurrir a una cooperación con las ciencias históricas y sociales que también Bubner considera necesaria. Y es que la historización de la razón no implica ni la apoteosis de lo establecido en nombre de la razón ni la liquidación de la razón en nombre de lo establecido. De Kant y Marx podemos aprender que Hegel y el historicismo no constituyen una alternativa exhaustiva.

3) Bubner advierte finalmente, con todo acierto, que la razón en la historia no es cuestión de reglamentos. En esa advertencia se adivina la preocupación de que una ética formalista descuide el valor propio de las formas de vida culturales y de los modos de vida individuales a favor de abstracciones morales, esto es, de que no respete la autonomía de la praxis cotidiana. Ciertamente, este peligro solamente aparece cuando se aspira a someter *en conjunto* totalidades como las formas de vida y las biografías, que siempre se dan en plural, a puntos de vista morales: estos últimos hacen referencia solamente a *una* dimensión dentro de un mundo de la vida, concretamente a ordenamientos institucionales y a interacciones legítimamente reguladas que reivindican para sí validez normativa. Si la forma de vida de un colectivo o la biografía de un individuo está o no en conjunto más o menos «reconciliadas», más o menos «logradas», si un modo de vida está o no en conjunto «alienado», no es una pregunta que se pueda responder moralmente. Se parece más a la pregunta *clínica* de qué juicio merece la constitución física y psíquica de una persona que a la pregunta *moral* de si una norma o una acción es correcta[10].

También Bubner trae a colación criterios de alienación de todos conocidos: la represividad y el inmovilismo. Cuando las tradiciones han perdido el contacto vivo con el presente, cuando las instituciones solamente se mantienen en pie por la fuerza bruta y cuando los individuos ya no se reconocen en sus propias acciones, se ha escindido una totalidad ética: ya el joven Hegel había distinguido así la vida alienada de la reconciliada. Pero estas notas caracterizan un modo de vida en su conjunto, concretamente las patologías de una forma de vida, y no su grado de racionalidad. Que una vida sea lograda o alienada es algo que no se rige por criterios de corrección normativa, por más que los criterios intuitivos y difícilmente explicitables de una vida —digámoslo negativamente— *no* fracasada tampoco sean totalmente independientes de criterios morales. Desde Aristóteles, la filosofía trata la relación existente entre la felicidad y la justicia bajo la rúbrica del bien. Al igual que las biografías, las formas de vida cristalizan también alrededor de identidades particulares. Para que la vida no salga mal, estas últimas no deben contradecir las exigencias morales que se dan con arreglo al grado de racionalidad que haya llegado a realizarse en cada forma de vida. Pero la sustancia de una forma de vida no puede justficarse nunca desde puntos de vista universalistas. Esto explica también por qué la racionalización del mundo de la vida no necesariamente —y ni siquiera normalmente— hace a los afectados más *felices*.

10. A. Wellmer, «Sobre razón, emancipación y utopía. Acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad», en Íd., *Ética y diálogo: elementos del jucio moral en Kant y en la ética*, trad. de F. Morales, Anthropos, Barcelona, 1995, pp. 193-244.

II

DESARROLLO MORAL

3

JUSTICIA Y SOLIDARIDAD. ACERCA DEL DEBATE SOBRE «NIVEL 6»

1. *¿Existen niveles morales naturales en el plano postconvencional?*

De modo tentativo, Kohlberg vuelve a su concepción anterior, en el entretanto puesta en suspenso, de que en el plano postconvencional cabe individuar dos niveles naturales de juicio moral. Menciona una razón bien plausible: la construcción de toda jerarquía de niveles exige un punto de referencia preferente normativamente desde el cual, mirando hacia atrás, se pueda describir el correspondiente proceso evolutivo como un proceso de aprendizaje. El nivel 5 de juicio moral no es un candidato apropiado; puesto que no cumple el criterio de proporcionar soluciones estables y no criticables es deficiente. Pienso, con Kohlberg, que los planteamientos cognitivistas que siguen la tradición de Piaget exigen ineludiblemente, para que se pueda hablar de procesos de aprendizaje, que se apunte como objetivo a un estado preferente normativamente. Pero a diferencia de Kohlberg no veo por qué el nivel moral más alto tendría que ser concebido como un nivel *natural* en el mismo sentido que los niveles que van del 1 al 4.

A las descripciones estructurales de los niveles naturales les corresponden estructuras intrapsíquicas. Para la descripción del nivel de juicio postconvencional tiene que valer el mismo postulado teórico: para la capacidad del juzgar moral guiado por principios tenemos que suponer un representante psíquico. Ahora bien, es posible comprobar empíricamente que esa capacidad se expresa en diversas variantes; se exterioriza en estrategias de solución típicas que muestran un cierto parecido con filosofías morales conoci-

das: se parecen *grosso modo* o bien a planteamientos utilitaristas o a constructos contractualistas de tipo hobbesiano (basados en el egoísmo racional), o bien a teorías deontológicas (desarrolladas desde Kant hasta Rawls). ¿Es posible deducir de esta variación de los contenidos diferencias estructurales, y, en caso de que así sea, interpretar esas diferencias estructurales en el sentido de niveles naturales? A ello se oponen dos reflexiones.

1) Las diferencias entre las corrientes de la filosofía moral no coinciden *prima facie*, ni tampoco necesariamente, con las diferencias existentes —todas ellas relevantes psicológicamente— en el grado de explicación, en la sistematización, y sobre todo en el nivel de reflexión de las fundamentaciones morales que dan los encuestados de Kohlberg. Por ejemplo, se aprecian distintos niveles de reflexión según sea la utilización de conceptos de reglas. Bien es verdad que todos los sujetos que juzgan de modo postconvencional se caracterizan por el hecho de que toman una actitud hipotética frente a instituciones y máximas de acción y enjuician —y en ciertos casos critican— normas existentes, y por tanto reconocidas fácticamente, a la luz de normas abstractas. Pero no todos los postconvencionales pueden distinguir esas normas fundamentales de reglas sencillas en virtud de su carácter de principios. No todos los que distinguen intuitivamente los cometidos lógicos de los principios y los de las reglas[1] pueden ordenar la multiplicidad de los principios utilizados en un sistema de manera que sea posible efectuar una ponderación racional entre principios desde un punto de vista todavía más abstracto: el «punto de vista moral». No todos los que indican un *moral point of view* pueden distinguir su principio moral de principios sencillos con base en el carácter meramente procedimental. Y no todos los que defienden esa ética procedimental distinguen suficientemente entre la aplicación monológica, meramente virtual, del principio procedimental y la realización de una práctica verificadora organizada intersubjetivamente. Si se prescinde del último paso de la reflexión (sobre el que volveré más adelante), estos niveles de reflexión no permiten practicar distinción alguna entre las diferentes corrientes de teoría moral: todas las morales autónomas, esto es, independientes de un trasfondo de suposiciones metafísicas o religiosas, pueden reducirse a principios morales, y algunas de ellas se pueden entender

1. Siguiendo a Dworkin, R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden, 1985, pp. 71-103 (trad. esp.: *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de E. Garzón Valdés, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997), analiza de modo muy satisfactorio la diferencia existente entre «principios» y «reglas».

en el sentido de éticas procedimentales. Por otra parte, existen teorías morales que —como hace la crítica al formalismo ético, desde Hegel y pasando por Scheler hasta llegar al neo-aristotelismo de nuestros días[2]— niegan que los niveles de reflexión más altos para fundamentaciones morales constituyan siquiera una ganancia. Pero no porque el debate se halle en esta situación me inclino por el dicho de que «todo vale». Pienso que tiene que ser posible decidir con buenas razones qué teoría moral es la que mejor puede reconstruir el núcleo universal de nuestras intuciones morales, es decir, un «punto de vista moral» que reivindique para sí validez universal. De lo contrario, se dejaría fuera de antemano el sentido cognitivo de la validez deóntica de las proposiciones normativas. Pero de la disputa de los filósofos también se puede aprender que los planteamientos rivales no distinguen lo suficiente —en todo caso no lo han hecho hasta ahora— entre las formas de fundamentación cuyas características estructurales permiten sospechar que poseen una cierta relevancia psicológica, sea esta cual sea. No niego que las estrategias de fundamentación empleadas tanto por los profanos encuestados como por los filósofos se pueden distinguir atendiendo a sus respectivos niveles de reflexividad, pero sucede que esos niveles carecen de un estatus «duro»: para ellos apenas podría reclamarse el estatus de niveles evolutivos «naturales», representados intrapsíquicamente. La disputa entre los filósofos morales no se puede dirimir con la afirmación *psicológica* de que por ejemplo los kantianos tienen un acceso a sus intuiciones morales estructuralmente privilegiado, y por tanto mejor que el de los partidarios del utilitarismo de reglas o el de los teóricos del contrato de procedencia hobbesiana. Algo así se puede leer entre líneas en la primera descripción de los dos niveles postconvencionales ofrecida por Kohlberg. La disputa de los filósofos morales cognitivistas se centra más bien en cómo y con qué medios conceptuales se puede explicitar de la manera más adecuada *el mismo* potencial de intuiciones que se abre *para todos* con el paso al plano postconvencional de la moral autónoma. De lo que se trata es de lograr la explicación más exhaustiva de un saber intuitivo que en el plano postconvencional ya ha tomado carácter reflexivo, por lo que tiende de suyo a reconstrucciones racionales. Esta rivalidad solo se puede decidir en el campo de las argumentaciones filosóficas, y no con los medios de la psicología evolutiva[3].

2. Cf. *ibid.*, pp. 77 ss.
3. Distinto es el caso de la disputa entre los cognitivistas éticos y los escépticos en materia de valores. También esta disputa tiene que dirimirse en el terreno de los

2) También desde el punto de vista de una psicología evolutiva cognitivista hay algunas razones a favor de abandonar el postulado de niveles morales naturales para el plano postconvencional (considerado como el «natural»). Ya de las suposiciones teóricas se deriva que en la situación típica de una entrevista la relación del psicólogo con el encuestado tiene que modificarse tan pronto este último alcance el plano operacional-formal o postconvencional del pensamiento y del juzgar moral. En efecto, en ese plano desaparece la asimetría que existe en los niveles anteriores entre las actividades prerreflexivas del sujeto de prueba y el intento de su captación reflexiva por el psicólogo. Con ello desaparece el desnivel cognitivo que es intrínseco a la situación de encuesta en los restantes casos. Los juicios morales guiados por principios se describen teóricamente de manera que ya no son solamente expresión prerreflexiva o reflejo de un *saber hacer* aplicado intuitivamente, sino que germinalmente constituyen ya una explicación de ese saber, por así decir los rudimentos de una teoría moral. En el plano postconvencional los juicios morales no son posibles a menos que se den los primeros pasos en la reconstrucción de las intuiciones morales adquiridas, por lo que *in nuce* tienen ya el sentido de enunciados de *teoría* moral. En este plano, los procesos de aprendizaje solamente se pueden proseguir si aquella abstracción reflexionante, que hasta ese momento resultó eficaz como mecanismo de aprendizaje, se sublima, por así decir, convirtiéndose en un procedimiento de reconstrucción racional, que no deja de ser tal por *ad hoc* y poco métodicamente que se siga. Por ello, el psicólogo, que procede reconstructivamente y que se mueve él mismo en el horizonte abierto de un proceso de investigación de resultados impronosticables, no puede relacionarse con los sujetos de prueba del nivel de capacidad más alto de ninguna otra manera que viendo en ellos socios en el negocio de la reconstrucción científica que están por principio *en pie de igualdad* con él. Cuantos juzgan en un nivel postconvencional, ya sean psicólogos, encuestados o filósofos, participan en la *joint venture* de dar una explicación

argumentos filosóficos. Ciertamente, en el sentido de una segunda codificación estas posiciones contrarias se pueden interpretar adicionalmente desde puntos de vista tomados de la psicología evolutiva: desde esa perspectiva, los escépticos en materia de valores intentan racionalizar una consciencia moral que Kohlberg sitúa en el nivel 4 ½; cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985, pp. 186 ss.

todo lo adecuada que resulte posible de un área nuclear de las intuiciones morales como tales a la que tienen acceso bajo unas condiciones sociocognitivas que son por principio las mismas para todos. Si esto es así, las considerables variaciones estructurales y de contenido que se dan tanto en las respuestas postconvencionales a dilemas morales como en los distintos planteamientos filosófico-morales no se pueden remitir a niveles naturales[4].

Los argumentos mencionados en 1) y 2) no privan de su valor, en modo alguno, al renovado intento de Kohlberg, Boyd y Levine de ampliar y revisar la descripción estándar del nivel 6, pero sí que arrojan una luz diferente sobre ese intento. Entiendo esa explicación como una contribución sugerente y extraordinariamente instructiva a un debate filosófico-moral que, también en opinión de Kohlberg, decide sobre la elección de la teoría moral correcta, y por tanto sobre la descripción correcta del estado normativamente preferente al que apunta el desarrollo moral como a su objetivo. Tomo las tesis del filósofo Kohlberg igual de en serio que las del psicólogo autor de una teoría del desarrollo moral que en sus rasgos fundamentales goza de general aceptación[5].

Me gustaría empezar comparando la explicación del *moral point of view* que proporciona Kohlberg con otras tres propuestas contemporáneas (Rawls, Scanlon, Apel/Habermas), a fin de aclarar antes de nada las excelencias y los puntos débiles del *ideal role-taking*. Después estudiaré la objeción central de Bill Puka contra todos los planteamientos deontológicos de procedencia kantiana, y la reduciré a su núcleo justificado. Lo que más me interesa es la propuesta de Kohlberg de hacer justicia a esa objeción reuniendo los dos principios morales denominados *justice* y *benevolence* desde el punto de vista del «respeto a todos por igual». Finalmente, quisiera mostrar que ese intento se puede llevar a cabo —y también defender contra otras objeciones de Puka— de modo más consecuente con medios tomados de la ética del discurso.

4. He desarrollado con más detalle esta tesis siguiendo a John C. Gibbs y Th. A. McCarthy en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit., pp. 166 ss.

5. Me refiero a ponencias presentadas en congresos por L. Kohlberg y B. Puka, cf. L. Kohlberg, D. R. Boyd, Ch. Levine, «Die Wiederkehr der sechsten Stufe», en W. Edlestein, G. Nunner-Winkler (eds.), *Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 205-240, así como B. Puka, «Vom Nutzen und Nachteil der Stufe 6», *ibíd.*, pp. 241-290.

2. *Explicaciones del «punto de vista moral» proporcionadas por la ética procedimental*

Las éticas formalistas proporcionan una regla o un procedimiento con arreglo a los cuales se determina cómo se puede enjuiciar de modo imparcial, es decir, precisamente desde el punto de vista moral un conflicto moralmente relevante relativo a la acción. El modelo que se sigue es el imperativo categórico de Kant, siempre y cuando se entienda no como máxima de acción, sino como principio de fundamentación. La exigencia de que las máximas de acción válidas tendrían que poder servir como fundamento de una «legislación universal» hace valer tanto la noción de autonomía (viendo en ella la libertad de actuar con arreglo a leyes dadas por uno mismo) como la noción correlativa de la capacidad universal de consenso de los correspondientes modos de actuar: el punto de vista del enjuiciamiento imparcial queda asegurado mediante un principio de universalización que distingue como válidas todas y solo las normas que *todos* podrían *querer*. El cuantificador existencial «todos» se refiere a todas las personas que podrían resultar afectadas (esto es, que podrían ver limitada su libertad de movimientos para la acción) por el seguimiento universal de una norma controvertida. El predicado «querer» se debe entender de conformidad con la noción kantiana de la voluntad autónoma como autovinculación; significa tanto como «aceptar como obligatorio para mí por propia convicción». La intuición fundamental es clara: desde el punto de vista moral se tiene que poder comprobar si una norma o modo de actuar podría encontrar en el círculo de los afectados una aquiescencia universal, motivada racionalmente y por lo tanto no obtenida mediante coacción alguna. Esta intuición ha sido reformulada por filósofos contemporáneos de diversas maneras, pero la mayor parte de las veces de modo que el carácter procedimental de la verificación propuesta sale a la luz con más claridad que en Kant. Las más convincentes son las siguientes cuatro posiciones, que se apoyan siempre, si bien acentuando en cada caso diferentes aspectos, en el modelo del contrato o de la asunción de roles, es decir, en modelos para un proceso de búsqueda de acuerdos pensado en un primer momento de modo contrafáctico.

1) El primer modelo se sirve de la figura de pensamiento central de las teorías del contrato (y que ha llegado a ser usual en el Derecho racional moderno a partir de Hobbes), a saber, de la figura —tomada del Derecho privado— del acuerdo contractual entre sujetos de Derecho autónomos. Desde la perspectiva de la

historia de la filosofía, pero también desde un punto de vista sistemático, esto significa volver a la situación *anterior* a Kant. Para poner la figura del contrato al nivel de la intuición kantiana, es necesario añadir un determinado marco de condiciones. Es por ello por lo que Rawls pone a sus partes contratantes, que disfrutan todas de la misma libertad de elección, deciden del modo más racional con vistas a determinados fines y solamente persiguen sus propios intereses (es decir, no están interesadas en su bienestar *recíproco*), en una posición original. Esa posición se define de tal manera que los egoístas racionales tienen que adoptar sus acuerdos bajo determinadas restricciones. El marco de condiciones, sobre todo el «velo de ignorancia» (el desconocimiento del propio estatus dentro de un comercio social futuro y cuya regulación institucional está todavía por hacer), fuerza a una reorientación del propio interés ilustrado desde el punto de vista de la universalizabilidad de los intereses tenidos en cuenta normativamente. La orientación que Kant había insertado a través de la ley moral en la razón práctica, y por tanto en los resortes de los sujetos que actúan autónomamente, no se obtiene ahora más que como resultado del *juego conjunto* del egoísmo racional con las condiciones de la posición original dotadas de contenido normativo bajo las cuales ese egoísmo opera. A primera vista, esto descarga a la «teoría de la justicia» de las premisas, tan ricas en presupuestos, de la doctrina de las costumbres kantiana. Las partes contratantes no necesitan obrar por deber, sino solo con cabeza. Sin embargo, el teórico tiene que comprobar todavía si su construcción de la posición original, así como los principios acordados en la misma, coinciden realmente con nuestras intuiciones morales. Sus suposiciones, que no están sometidas a otro control que al del «equilibrio de la reflexión», fijan el «estado adecuado para servir como punto de partida y que garantiza que los acuerdos fundamentales en él adoptados son equitativos»[6]. Sólo el procedimiento propuesto teóricamente garantiza la corrección de los resultados, y eso incluso de manera que «las partes no tienen motivo alguno para celebrar negociaciones en el sentido usual del término»[7]. Pues todo el que asuma el papel de una parte contratante situada en la posición original debe poder llegar deductivamente a las mismas conclusiones que Rawls (junto con algunas suposiciones adicionales, fácilmente comprensibles, sobre

6. J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1975, p. 34 (trad. esp.: *Teoría de la justicia*, trad. de M.ª D. González, FCE, México, 1978).
7. *Ibíd.*, p. 163.

los planes de vida, los bienes básicos, etc.) desarrolla en su teoría. Al igual que sucedía con el imperativo categórico, todos tienen que poder aplicar por sí solos —«con la imaginación»— el modelo de verificación rawlsiano.

Pero todas estas excelencias tienen también su lado malo. Con el modelo de un contrato completado con un marco de condiciones Rawls no logra en modo alguno ponerse al nivel de la intuición fundamental de la ética kantiana. Para Kant, cualquiera puede *inteligir* la ley moral gracias a la razón práctica; sus ventajas derivadas de la ley moral cumplen requisitos estrictamente *cognitivos*. Para Rawls, con el papel de parte contratante en la posición original solo hace falta exigir de uno mismo la capacidad de adoptar decisiones racionales con vistas a determinados fines. Aquí se aprecia el voluntarismo de un modelo de contrato cortado a la medida del entendimiento de sujetos de Derecho privado: al acuerdo ficticio de la posición original le falta, mirando las cosas desde la perspectiva de las partes, todo momento *intelectivo* que vaya más allá del cálculo de los propios intereses. El conocimiento moral-práctico queda reservado al cultivador de teorías, quien tiene que hacer plausible por qué construye la posición original tal y como lo hace y no de otra manera. Pero si la racionalidad de la aquiescencia a principios y reglas motivada racionalmente no está avalada por la decisión racional de las partes contratantes mismas, sino que resulta únicamente de la conjunción *subjetivamente no intelectiva* con unas condiciones marco puestas a priori, se plantea (es Dworkin quien lo hace) este otro reparo: cómo puede Rawls motivar a sus destinatarios a colocarse en la posición original[8].

2) Por esta y por otras razones parecidas, T. M. Scanlon propone una revisión que acerca más el modelo contractual a los planteamientos kantianos. Deja a un lado el constructo de la posición original, con su velo de ignorancia corrido sobre los egoístas racionales, y dota de antemano a las partes contratantes del deseo de justificar su propia praxis, de cara a todos los que puedan verse afectados por ella, de modo tan convicente que no sea racional que estos últimos nieguen su aquiescencia a la universalización de la praxis en cuestión (con independencia de que fácticamente la nieguen o no). Para enjuiciar imparcialmente las cuestiones morales Scanlon[9] propone el siguiente

8. Esta es una de las razones para posteriores revisiones; en sus *Dewey Lectures* Rawls se ve forzado a introducir una noción de persona cargada de contenido normativo.

9. T. M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en B. Williams y A. Sen (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, p. 110.

principio de verificación: un modo de actuar es moralmente correcto cuando está autorizado por algún sistema de reglas de acción universales tal que para todo afectado sea racional ver ese sistema como el resultado de un acuerdo de todos los afectados informado, libre de coacción y racional. Mediante esta formulación, el sentido del «acuerdo» (*agreement*) se aparta de la decisión de un contrato (*contract*) para ir más bien en la dirección de una avenencia motivada racionalmente (*judgemental harmony*). Con esta acentuación del momento intelectivo en una formación de la voluntad que sea «racional» también desde la perspectiva de las partes mismas, Scanlon aspira a responder simultáneamente a la pregunta por la motivación moral. El deseo de justificar frente a otras personas los propios modos de actuar desde normas susceptibles de recibir su aquiescencia, o dignas de que se llegue a un acuerdo sobre ellas, constituye ya un motivo para evitar las acciones que, al no poder ser justificadas, son erróneas moralmente.

Mediante su reinterpretación epistémica del modelo contractual, Scanlon revoca la separación practicada por Rawls entre la perspectiva transubjetiva de la posición original, esto es, entre una perspectiva superpuesta a la cuestión recubriéndola toda ella y que fuerza a la justicia, por un lado, y la perspectiva de las partes, limitada a la racionalidad teleológica, por otro. Con ello se descarga al filósofo moral de la tarea de justificar a priori la construcción normativa de la posición original; al mismo tiempo se espera de las partes que examinen *por sí mismas*, conociendo todas las circunstancias, qué modo de actuar no podría ser rechazado como praxis univeral por ninguno de los afectados con buenas razones, suponiendo siempre que todas las partes están interesadas en un acuerdo libre de coacción y motivado racionalmente. Este procedimiento, a diferencia del rawlsiano, ya no se puede aplicar de modo estrictamente monológico. Ya no es suficiente que yo examine, metiéndome en el papel de una de las partes de la posición original, qué puede valer como universalmente susceptible de aquiescencia desde su perpectiva (y por tanto también desde la mía); el modelo contractual revisado me exige más bien que yo examine qué juzgarían universalmente susceptible de aquiescencia *todos y cada uno* desde sus respectivas perspectivas, siempre y cuando se orientasen por el objetivo del mutuo entendimiento. La carga adicional para el sujeto que juzga moralmente se aprecia en que la realización intersubjetiva de un procedimiento que monológicamente es por completo inaplicable tiene que ser al menos representada, esto es, escenificada virtualmente en su integridad como si fuese una pieza

teatral. Para Scanlon, los principios y las reglas solo encuentran aquiescencia *universal* cuando *todos* pueden estar convencidos de que *cada uno* podría prestar su fundado consentimiento desde su propia perspectiva:

> Para creer que un principio es moralmente correcto, uno tiene que creer que es tal que todos podrían estar de acuerdo racionalmente con el mismo [...] Pero mi creencia de que este es el caso podría estar torcida frecuentemente por una tendencia a tomar sus ventajas para mí más en serio que sus posibles costes para otros. Por esta razón, la idea de «ponerme en el lugar del otro» es un útil recurso correctivo[10].

3) No es una casualidad que llegado a este punto Scanlon tome cosas prestadas de otro modelo. La idea básica de G. H. Mead, según la cual cada participante en la interacción asume la perspectiva de los demás, no es solamente un «útil recurso correctivo» del modelo contractual, sino la alternativa que se ofrece tan pronto se muestra que el intento consecuente de alcanzar el nivel de la intuición fundamental de la ética kantiana desde premisas no kantianas (por tanto renunciando a la doctrina de los dos reinos) exige de la capacidad conceptual básica del modelo contractual más de lo que puede dar. Así, L. Kohlberg explica el punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción morales mediante la noción de asunción ideal de roles que ya Mead había utilizado como correlato de un *universal discourse* para reformular nociones básicas de la ética kantiana en el marco de su propia teoría de la acción[11]. Kohlberg desarrolla este concepto gradualmente, partiendo de interacciones sencillas entre al menos dos personas que actúan comunicativamente.

Ego tiene que empezar cumpliendo la condición de una empatía simpática en la situación del otro, tiene sencillamente que identificarse con él para poder asumir exactamente la misma perspectiva desde la que *alter* podría hacer valer sus expectativas, intereses, orientación axiológica, etc., en caso de conflicto moral. A continuación *ego* tiene que poder suponer que la asunción de una perspectiva ajena no se realiza unilateral, sino recíprocamente. Se espera de *alter* que asuma la perspectiva de *ego* de la misma manera, a fin de que el modo de actuar en cuestión pueda ser percibido y tematizado *de modo concordante* teniendo en cuenta los intereses afectados en los dos lados. En situaciones más complejas, esta relación diádica tiene que ser ampliada hasta la imbricación de perspectivas entre los miembros de un grupo particular. Solo con este presupuesto sociocognitivo puede otorgar cada uno a los intereses de los demás el mismo peso que a los propios cuando se trate de juzgar si una praxis universal podría ser aceptada por buenas razones por otros compañeros igual que lo es por él mismo. Finalmente, *ego* tiene que cumplir la condición de la universalizabilidad de su reflexión, que en un primer momento es interna al grupo y está referida a interacciones sencillas: tiene que prescindir de las circunstancias concretas de una determinada interacción y examinar abstractamente si en circunstancias comparables una praxis *universal* podría ser aceptada sin coacción, por cada uno de los potencialmente afectados, desde el punto de vista de su propia constelación de intereses. Esto exige una intercambiabilidad universal de las perspectivas de todos los afectados; *ego* tiene que poder imaginarse cómo se pone cada uno en la situación de cada uno de los demás.

Lo que en las condiciones concretas de que se parte era empatía simpática e identificación, se sublima en este nivel hasta convertirse en actividades puramente cognitivas: en la *comprensión* para las *pretensiones* de los demás resultantes de la particular constelación de intereses de cada uno de ellos, por un lado, y en la *consciencia* de una *copertenencia* primordial de todos los afectados fundada objetivamente por la socialización, por otro. En este nivel de abstracción, la sensibilidad para las pretensiones individuales tiene que ser desligada de vinculaciones (e identidades) personales casuales no menos que del sentimiento de lealtad frente a vinculaciones (y colectivos) sociales casuales.

Sin embargo, el procedimiento de la asunción ideal de roles conserva, heredada del contexto sociopsicológico del que procede, una fuerte coloración emocional. Rawls ha basado el enjuiciamiento de la capacidad de consenso de las normas en un procedimiento que es conforme al modelo contractual; hemos visto que el momento intelectivo retrocede a favor del decisional, concretamente a favor del acuerdo calculado entre partes que deciden racionalmente. Cuando en vez de en eso el examen se basa en un procedimiento conforme al modelo de asunción de roles, la razón práctica sale perjudicada de forma parecida, solo que esta vez en beneficio de la empatía, esto es, en beneficio de la comprensión intuitiva que unas partes dotadas de la capacidad de ponerse en la situación de las demás muestran recíprocamente para sus situacio-

10. *Ibid.*, p. 122.
11. Cf. mi digresión en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, pp. 132 ss.

nes respectivas. El carácter *discursivo* de una formación racional de la voluntad, que solamente puede terminar en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica si las actitudes se modifican por obra de argumentos, se descuida aquí en beneficio de actividades de comprensión empática (al igual que allí se descuidaba en beneficio de decisiones racionales). La exposición de Kohlberg, Boyd y Levine revela la tendencia (que en todo caso viene sugerida por las citas de la entrevista con Joan) a considerar los «diálogos» no como una forma de la argumentación, sino como un medio propio de la dinámica de grupos para aguzar la capacidad de empatía y para fortalecer las vinculaciones sociales. Allí donde esta tendencia logre triunfar, el sentido cognitivo de la asunción ideal de roles como procedimiento de enjuiciamiento imparcial de estados de cosas morales tiene que salir perjudicado.

4) Para salir al paso de esta unilateralidad emotivista, se puede, como hemos propuesto Apel y yo, interpretar desde el principio el modelo de la asunción de roles en el sentido de un modelo discursivo. Para ello se encuentran ya suficientes puntos de apoyo en Mead, quien introduce la asunción ideal de roles como suma de los presupuestos sociocognitivos de un discurso universal y que supere todas las circunstancas meramente locales y todos los ordenamientos tradicionales[12]. En todo caso, Mead parte de que la tarea que debía cumplir el imperativo categórico se puede desempeñar mediante la proyección de una formación de la voluntad bajo las condiciones idealizadas de un *universal discourse*. El sujeto que juzga moralmente no puede examinar por sí solo en cada caso si un modo de actuar controvertido iría en común interés como praxis universal, sino que solamente puede hacerlo junto con todos los demás afectados.

Cuando (con Scanlon) se tiene claro que el objetivo de un proceso inclusivo de entendimiento mutuo de ese tipo, a saber llegar a una avenencia libre de coacción, solo se puede alcanzar a través del vehículo de las buenas razones, comparece con más claridad que en Mead el carácter reflexivo de aquel discurso universal: no es lícito presentarlo solamente como una red de actuar comunicativo que abarque a todos los potencialmente afectados, sino como forma refleja del actuar comunicativo, esto es, precisamente como argumentación.

Con ello el constructo de Mead pierde el valor de una mera proyección: en toda argumentación que realmente se lleve a cabo

12. Bajo esta premisa he recibido hasta ahora la teoría de Kohlberg.

los participantes mismos no pueden por menos de practicar una proyección como esa. En las argumentaciones, los participantes tienen que presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción lícita es la del mejor argumento[13]. En este estado de cosas universal-pragmático se apoya el principio de la ética del discurso: el principio de que solo les es lícito reclamar validez a aquellas normas que podrían encontrar la aquiescencia de todos los afectados como participantes de un discurso práctico. El cometido de un procedimiento que explicite el punto de vista moral lo puede desempeñar el discurso en virtud de las suposiciones idealizantes que tiene que practicar fácticamente todo aquel que entre seriamente en argumentaciones. El discurso práctico se puede comprender como un proceso de entendimiento mutuo que por su propia forma, esto es, meramente con base en inevitables presupuestos universales de la argumentación, insta simultáneamente a todas las partes a la asunción ideal de roles. Transforma la asunción ideal de roles, que según Kohlberg se debe realizar en un primer momento de modo particular y privado, en una actividad pública e, idealmente, practicada por todos de consuno.

Ciertamente, esta idea es puramente regulativa tan pronto se trate de la verificación de normas con un campo de validez absolutamente universal, esto es, de normas morales en sentido estricto. Por ello, medidos conforme al patrón de esta idea, los discursos realizados al modo de los abogados o los discursos interiorizados, trasladados a la «vida psíquica interior», únicamente pueden cumplir funciones sustitutivas. Ahora bien, las argumentaciones escenificadas en el fuero interno no equivalen a discursos reales no llevados a cabo; están bajo la reserva derivada del hecho de que se trata de actividades meramente virtuales que simulan un procedimiento que en unas circunstancias dadas resulta irrealizable. Es cierto que los costes originados por esa reserva pueden asumirse con tanta más facilidad cuanto que también los discursos llevados a cabo realmente se hallan bajo limitaciones espacio-temporales y sociales que únicamente permiten un cumplimiento aproximado de los presupuestos de la argumentación, los cuales la mayor parte de las veces han sido convertidos en contrafácticos[14].

13. Cf. la digresión sobre la teoría de la argumentación en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, pp. 43 ss.

14. Por ello tiene la ética del discurso que afirmar la falibilidad por principio de las convicciones morales; tampoco le es posible dar por supuesto que los conflictos

3. *¿Un lugar para lo bueno en la teoría de lo justo?*

Desde su inicio, los planteamientos deontológicos en la ética han atraído sobre sí la sospecha de que por partir de la pregunta acerca de las condiciones del juicio moral imparcial —y acerca del sentido del punto de vista moral que garantiza la imparcialidad— están tomando ya desde el principio un camino equivocado. Provocan especialmente la sospecha de que, sometidos como están a la necesidad de asimilar las cuestiones prácticas a las científicas, circunscriben la noción de moral a las cuestiones relativas a la justicia y, desde la óptica específicamente moderna de las relaciones civiles entre sujetos de Derecho privado, trazan una imagen gravemente desfigurada de esa noción. Esta crítica presenta varios aspectos. En parte lleva a defender las éticas clásicas, que subrayan el primado de las cuestiones relativas a la vida buena, al modo de llevar una vida individual lograda y a las formas sociales de vida «conseguidas»: carácter y *ethos*. En parte defiende motivos del utilitarismo moderno, que tiene sus miradas puestas en el bienestar de todos y subsume los derechos de los individuos particulares en el conjunto de bienes distribuibles. En parte apunta a defender las éticas de la compasión y del amor, que conceden un lugar privilegiado a la preocupación altruista por el bien del prójimo necesitado de ayuda. De lo que siempre se trata es del bienestar y de los bienes concretos, ya sea de la comunidad, del mayor número o del individuo débil; lo que se reclama es una dimensión de felicidad y sufrimiento que no parece ser ni siquiera rozada por la pregunta deontológica acerca de la justificación intersubjetivamente reconocida de normas y modos de actuar. ¿Acaso no está fracasando desde el principio el intento de responder a la pregunta por el actuar y la vida moralmente correctos cuando, como le sucede a Kant, se está fijado en el fenómeno de la validez dentológica, del carácter obligante de los mandatos, y por tanto se pone rumbo a un problema que carece de toda conexión con situaciones vitales concretas, relaciones interpersonales e identidades, es decir, cuando queda sin responder precisamente la pregunta por las razones de la validez de las máximas del actuar?

Esta disputa de los filósofos se repite ahora en el campo de una teoría del desarrollo moral que presenta a su autor como un dis-

necesitados de regulación que se dan en el campo social pueden ser solucionados consensualmente dentro de plazo. Ya a causa de estas deficiencias cognitivas tiene que añadirse a la moral el Derecho positivo, a fin de cubrir las necesidades de regulaciones funcionalmente imprescindibles en campos de acción socialmente delicados.

cípulo de Kant. La disputa se ha hecho aún más dramática debido a la propuesta de Carol Gilligan de contraponer a la ética de la justicia una ética de la beneficencia. Este debate ha sido reconducido a sus correctas dimensiones por Bill Puka, pero también él sigue insistiendo en complementos que apuntan en la misma dirección. A esta crítica responde Kohlberg en su presente contribución con el intento de reunir los dos aspectos de la justicia y de la preocupación por el bien de los demás en el marco de su teoría, que —tanto ahora como antes— obedece a un planteamiento deontológico. Para poder estimar correctamente el valor de esta propuesta, interesante y que realmente va más allá de Kant, tenemos que aclarar, empero, cuál es la controversia en la que Kohlberg *no* entra ni tampoco necesita entrar.

a) A primera vista, la reunión de *justice* y *benevolence* que practica Kohlberg recuerda a la crítica de Hegel a Kant y a todos los intentos de mediar entre los planteamientos clásicos de la ética y los modernos. No en vano ya Hegel vio que se pierde la unidad del fenómeno moral fundamental cuando el principio de justicia se contrapone al de bien común, o de preocupación por el bien del prójimo, y se separa violentamente uno de estos dos aspectos del otro. Fundamenta su concepto de «eticidad» con una crítica a dos unilateralidades, cada una de las cuales es el exacto reflejo especular de la otra. Hegel se dirige contra el universalismo abstracto de la justicia tal y como este último encuentra expresión en los planteamientos individualistas de la modernidad, en el Derecho racional moderno y en la ética del deber de Kant. Igual de decididamente rechaza el particularismo del bien concreto tal y como se manifiesta en la ética de la *polis* de Aristóteles o en la ética de bienes tomista. Kohlberg asume esta intención fundamental de Hegel, sí, pero bajo la premisa estrictamente postmetafísica de que las cuestiones evaluativas referentes a la vida buena deben quedar separadas de las cuestiones normativas concernientes a la convivencia justa, porque a diferencia de las segundas las primeras no son susceptibles de una teoría, esto es, accesibles a una discusión racional (que reivindique para sí la capacidad de ser universalmente vinculante). Kohlberg se propone investigar únicamente si la limitación de los problemas morales racionalmente decidibles a las cuestiones relativas a la justicia es demasiado restrictiva y si es posible que deje fuera elementos que no tienen nada que ver con la valoración de totalidades concretas, ya sean estas biografías y personas, ya se trate de formas de vida y colectivos.

b) Desde otro punto de vista, la inclusión de la *benevolence* por

parte de Kohlberg recuerda a la disputa, que ha vuelto a ser actual, entre los planteamientos utilitaristas y los deontológicos. Sin embargo, tampoco aquí se sitúa Kohlberg en la posición del mediador. Ciertamente, el procedimiento de la asunción ideal de roles rompe los límites de una ética de la actitud interior que con base en fundamentaciones morales excluye como inadmisible toda orientación por las consecuencias. La asunción ideal de roles aspira más bien a asegurar que la obtención de un consenso bien fundado dependa de que se tengan en cuenta las consecuencias que la praxis universal en cuestión no podría dejar de producir para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno de los previsiblemente afectados. Pero esto no significa en modo alguno que tengamos que pasar a adherirnos a un modo de ver las cosas puramente consecuencialista. Según se desprende de su tratamiento del dilema del bote salvavidas, Kohlberg está de acuerdo con Dworkin y con Rawls en que no es lícito restringir las libertades y derechos fundamentales de los individuos mediante consideraciones relativas a la utilidad global. Kohlberg no piensa por tanto en limitar el principio de justicia a favor del principio de utilidad, sino solamente en la cuestión de si el principio de justicia en el sentido del igual respeto por la integridad de todos y cada uno puede interpretarse de manera que salgan a la luz aspectos de la beneficencia y del bien concreto que solo a primera vista parecen competir con el aspecto de la justicia.

c) Finalmente, podría parecer que Kohlberg quiere ampliar una teoría moral que en un primer momento estaba limitada a las relaciones jurídicas, de manera tal que se pudiese llegar —en un sentido ulterior, ya sea aristotélico, utilitarista o cristiano— a una confluencia entre Derecho y moral. Tal cosa parece suponer Bill Puka. La mayor parte de los ejemplos que emplea críticamente se refieren, en efecto, a conflictos jurídicos en sentido estricto. En una ocasión Puka habla de que los derechos pueden ser respaldados con medios coactivos (*enforced*). Incluso si dejamos sin considerar esta patente confusión de los derechos morales con los derechos positivos que se pueden imponer por medios coactivos, la elección de los ejemplos sugiere que se ha dado por supuesto tácitamente que las cuestiones relativas a la justicia pueden ser idénticas a las tocantes al Derecho. Puka estudia los límites de una teoría moral que se concentra en cuestiones de armonización y de distribución equitativa de derechos subjetivos: que se concentra, por tanto, en cómo puede coexistir según leyes universales el libe arbitrio de cada uno con la libertad de todos los demás. Exactamente así es como reza

el principio supremo de la doctrina del Derecho kantiana, y no el principio moral. Si no me equivoco, esta concepción se basa en al menos tres malentendidos.

Como es natural, los principios y reglas justos, es decir, fundamentables ético-procedimentalmente, pueden tomar también la forma de libertades negativas y de derechos subjetivos, sobre todo cuando se trata de la regulación institucional de «situaciones vitales externas» en las sociedades modernas, y de modo prototípico en el campo de los derechos fundamentales y de los derechos de propiedad. Pero no menos naturalmente se extienden las fundamentaciones ético-procedimentales también a principios y reglas de otro tipo: por ejemplo a los principios de la justicia distributiva, los cuales, según sea la estructura del campo de acción necesitado de regulación (los presupuestos, los sistemas ocupacionales, la familia, el vecindario, etc.), son enteramente distintos entre sí, o a los principios de beneficiencia y de asistencia a quienes necesiten ayuda, o a las convenciones de la autolimitación, del trato respetuoso, de la veracidad, del deber de ilustrar, etcétera.

En segundo lugar, es necesario tener claro que los planteamientos deontológicos separan las cuestiones de fundamentación de las relativas a la aplicación. La impugnada abstracción de los contextos del mundo de la vida, de las circunstancias concretas del caso particular, es en realidad inevitable cuando se trata de responder a la pregunta de si las normas y modos de actuar sujetos a debate son moralmente correctos y merecen el reconocimiento intersubjetivo de sus destinatarios. Pero a la hora de aplicar imparcialmente los principios y reglas justificados al caso particular, esa abstracción se debe revocar. A la luz de las circunstancias concretas y de la particular constelación de intereses, los principios válidos se deben ponderar unos con otros, y es posible fundamentar excepciones a reglas generalmente aceptadas. De otra manera no se estaría obrando en consonancia con el principio de que las cosas iguales se deben tratar de modo igual y las desiguales de modo desigual.

Por último, los mandatos morales pueden ir más allá de lo mandado jurídico-positivamente, y ello también cuando las relaciones jurídicas estén fundadas por su parte en normas fundamentales moralmente justificadas. Esto se explica por una relación de complementariedad entre el Derecho positivo y la moral que aquí no puedo estudiar más de cerca. Los casos en los que alguien hace un uso de sus libertades subjetivas legalmente libre de toda sospecha, pero moralmente cuestionable (destruir mis recursos — quemar mis posesiones — sofocar mi inteligencia — sin importarme la utilidad

que mis recursos podrían reportar a los demás), encuentran una solución satisfactoria, si no ya desde puntos de vista de la igualdad de contenido jurídico, como muy tarde cuando se tiene en cuenta la mencionada relación de complementariedad.

Con todo, Kohlberg tiene que tomar en serio un reparo tomado del espectro de objeciones expuestas por Bill Puka. La moral autónoma de la modernidad ha sido concebida de modo unilateralmente individualista en las doctrinas de Derecho natural modernas y en (una determinada lectura de) la ética kantiana; a este respecto, los planteamientos deontológicos no han sido desarrollados con la suficiente radicalidad. Permanecen presos del contexto en que surgieron, y por tanto de la ideología burguesa, en la medida en que parten de sujetos aislados, privadamente autónomos, poseedores de sí mismos, que disponen de sí mismos en propiedad, y no de la relaciones de reconocimiento recíproco en las que los sujetos adquieren y afirman su libertad intersubjetivamente.

Con la noción de asunción ideal de roles, tomada de Mead, Kohlberg dispone ciertamente de una base sobre la que puede alcanzar el nivel de la intuición fundamental kantiana sin escorzos posesivo-individualistas. Ya Mead mismo ha recibido a Kant en este sentido:

> La universalidad de nuestros juicios, que Kant tanto subraya, se deriva del hecho de que adoptamos la actitud de toda la comunidad, la actitud de todos los seres dotados de razón.

A lo que añade estas características palabras:

> Somos lo que somos a través de nuestra relación con otros. Por ello, nuestro objetivo [moralmente justificado, J. H.] tiene que ser inevitablemente un objetivo social, tanto en lo que respecta a su contenido como en lo que respecta a su forma. La socialidad es la causa de la universalidad de los juicios morales y constituye la base de la extendida afirmación de que la voz de todos es la voz universal, esto es, de que todo el que enjuicie la situación racionalmente puede dar también su aquiescencia [a un objetivo moralmente justificado, J. H.][15].

Las normas válidas apoyan su carácter obligante en la circunstancia de que encarnan un interés universalizable y de que con la defensa de ese interés están en juego simultáneamente tanto la

15. G. H. Mead, «Fragmente über Ethik», en *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969, pp. 429 s. (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, trad. de F. Mazía, Paidós, Barcelona, 1990).

autonomía y el bienestar de los particulares como la integración y el bien del colectivo social. Presumo que esta idea se encuentra detrás del intento de Kohlberg de hacer valer el principio de la preocupación por el bien de los demás junto al principio de justicia. Sobre el trasfondo del actual debate filosófico-moral, este programa, que no se debe confundir con los proyectos discutidos en los apartados *a*), *b*) y *c*), abre nuevos caminos. Menos convincente que su intención me parece el modo de desarrollar el programa.

Kohlberg se hace en lo esencial tres reflexiones. De entrada, relativiza la idea de justicia obtenida desde el punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción; la degrada al nivel de un principio y la completa mediante un segundo principio, el de benevolencia. El principio de hacer el bien y evitar perjudicar se refiere tanto al bien individual como al colectivo. En el plano de las actitudes responden a este principio la preocupación por el bien de los demás, la compasión, el amor al prójimo y la disposición a ayudar en el más amplio sentido de la palabra, pero también el sentimiento de que se forma parte de una comunidad. Ambos principios guardan una tensa relación entre sí, pero debe ser posible derivarlos de un principio superior común.

En un segundo paso, Kohlberg fundamenta la justicia y la benevolencia con base en un principio que desde Kant ha valido como un equivalente del principio de la igualdad de trato, por tanto del principio de justicia: el principio del igual respeto a la integridad o dignidad de todas y cada una de las personas, que no en vano está en correspondencia con la fórmula del fin del imperativo categórico. Kohlberg establece la concatenación con el principio de benevolencia utilizando en provecho propio una equivocidad de la noción de persona. Igual respeto a cada persona como sujeto autónomamente capaz de acción *en tanto que es tal sujeto* significa igualdad de trato; igual respeto a cada persona como sujeto *particular* individuado por su biografía puede significar en cambio algo distinto de la igualdad de trato, a saber, no la protección de la persona como un ser que se *determina* a sí mismo, sino el fomento de la persona como un ser que se *realiza* a sí mismo. En esta segunda variante se modifica subrepticiamente el significado de «respeto»: del *respeto* por la integridad de una persona vulnerable no se deriva, en rigor, la *beneficiencia* o la preocupación por su bien. Sin un desplazamiento implícito del significado, Kohlberg no puede hacer sitio para el principio de benevolencia en el principio del igual respeto por todos. Más grave es aún otra dificultad. El principio del igual respeto, lo mismo que el de la igual-

dad de trato, se refiere sola y exclusivamente a individuos. Por ello, un principio de benevolencia de ahí «derivado» podría fundamentar como mucho la preocupación por el bien individual del prójimo (o también por el bien propio), pero no por el bien común, y tampoco el correspondiente sentimiento de que se forma parte de una comunidad.

En un tercer paso, Kohlberg tiene que mostrar cómo *ambos* principios resultan del procedimiento de la asunción ideal de roles. No en vano los conceptos «punto de vista moral» y «justicia» han tenido hasta ahora un significado equivalente. Era por tanto el sentido de justicia lo que fue explicitado mediante la asunción ideal de roles. Ahora Kohlberg hace sitio para el sentido de benevolencia descomponiendo a tal efecto la noción de asunción ideal de roles, como hemos dicho, en tres momentos: la asunción de perspectivas se une con otras dos operaciones, a saber, por un lado, con la empatía o con la identificación con quien en cada caso sea «el otro», y por otro lado con la universalización. En consecuencia, la simpatía se puede reunir en un mismo contexto, cuando menos asociativo, con la preocupación por el bien de los demás, y la universalización con la justicia. También este argumento, en realidad meramente esbozado, pierde mucho de su capacidad de convencernos tan pronto reparemos en que, al pasar a una asunción de perspectivas universalizada y que haya llegado a ser enteramente reversible, no queda de la simpatía, dirigida de entrada a personas de referencia concretas, mucho más que una operación de comprensión meramente cognitiva[16].

4. *La alternativa de la ética del discurso*

Kohlberg conceptualiza erróneamente una intuición correcta cuando asigna al principio del igual respeto por todos un significado expandido y que *abarca* tanto la igualdad de trato como la benevolencia. Su intuición se puede aclarar mediante la tesis central de Mead de que las personas, al ser sujetos capaces de hablar y de actuar, solo se individúan por el camino de la socialización. Se les forma como individuos solamente gracias a que crecen en una comunidad lingüística, y por tanto en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En estos procesos de formación surgen

16. Del todo problemática se hace la reflexión de Kohlberg cuando separa tanto la asunción ideal de roles de la forma comunicativa del discurso que puede situar el «diálogo» de la empatía con el otro bajo el principio de la preocupación por el bien de este último.

y se conservan igual de originariamente la identidad del individuo particular y la del colectivo al que pertenece. Cuanto más lejos vaya la individuación, tanto más involucrado estará el sujeto particular en una red cada vez más tupida y simultáneamente más sutil de dependencias recíprocas y de necesidades de protección que le colocan en una situación muy expuesta. Por ello, la persona forma un centro interior solo en la medida en que al mismo tiempo se enajene en las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente. Así es como se explica el peligro y la debilidad crónica de una identidad vulnerable. Y precisamente a la medida de su protección es como están cortadas las morales. Ahora bien, dado que las morales están destinadas a compensar la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individúan mediante la socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos, la integridad de los individuos particulares no se puede conservar sin la integridad de su común mundo de la vida, solo el cual hace posibles las relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco. Kohlberg desea destilar este *doble* aspecto, subrayando para ello las condiciones interpersonales de la conservación de la integridad de los individuos particulares. Los dispositivos protectores morales no pueden asegurar la integridad de la persona particular sin asegurar *a la vez* el tejido —cuya importancia es vital— de relaciones de reconocimiento, en las que los individuos no pueden estabilizar su frágil identidad más que recíprocamente y simultáneamente con la identidad de su grupo.

Pero la teoría moral de Kohlberg no logra ponerse a la altura de esta convicción pragmática básica por más que *estire* el concepto de igual respeto por la dignidad de todos y luego se detenga a mitad de camino, a saber, en la benevolencia hacia el prójimo (a lo que ciertamente induce de modo engañoso la predilección de Joan, con su sabor a terapia de grupo, por el empleo de medios comunicativos). Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, se aprecia más bien que existe una estrecha relación entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien común: la identidad del grupo se reproduce a través de relaciones de reconocimiento recíproco que permanecen intactas. Por ello, el punto de vista complementario de la igualdad de trato individual no es la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio tiene sus raíces en la experiencia de que unos tienen que dar la cara por otros, toda vez que en tanto que camaradas todos tienen que estar interesados de la misma manera en la integridad de su contexto común de vida. La justicia concebida deontológicamente exige como su «otro» so-

lidaridad. Más que ante dos momentos que se complementan, estamos aquí ante dos aspectos de la misma cosa. Toda moral autónoma tiene que desempeñar simultáneamente dos tareas: hace valer la inviolabilidad de los individuos socializados, exigiendo igualdad de trato y por tanto igual respeto por la dignidad de todos y cada uno; protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos en tanto que son miembros de una comunidad en la que han sido socializados. La *justicia* hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y que se autodeterminan, mientras que la *solidaridad* está referida al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente, y por tanto también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma. Las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a la que pertenecen.

En su calidad de parte integrante de una moral universalista, la solidaridad pierde su sentido meramente particular y limitado a las relaciones internas de un colectivo que se cierra etnocéntricamente a otros grupos: pierde aquel carácter de forzada disposición al sacrificio en aras de un sistema colectivo de autoafirmación que siempre se aprecia en las formas premodernas de solidaridad. Con la fórmula del «todos para uno y uno para todos» puede casar la fórmula «*Führer*, tú manda, que nosotros te seguiremos» que se leía en las columnas publicitarias de mi juventud en la Alemania nazi, ya que en el sentido tradicionalista de solidaridad la condición de camarada permanecía imbricada con la de seguidor incondicional de un líder. La justicia concebida de modo postconvencional solo puede convergir con la solidaridad como su «otro» cuando esta última se haya transformado a la luz de la idea de una formación discursiva universal de la voluntad. Ciertamente, también en las sociedades premodernas las nociones básicas de igualdad de trato, solidaridad y bien común, alrededor de las cuales giran *todas* las morales, están insertas ya en las condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad de toda praxis comunicativa cotidiana, concretamente en la forma de presupuestos pragmáticos del actuar comunicativo universales y necesarios. Sin estas suposiciones idealizantes, y por represivas que sean las estructuras sociales bajo las que se encuentre, nadie puede actuar orientado por el entendimiento mutuo. Las ideas de justicia y solidaridad están presentes sobre todo en el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se

les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez. Pero, *de suyo*, estas obligaciones normativas no superan los límites de un mundo de la vida concreto de la familia, del clan, de la ciudad o de la nación. Las barreras solo se pueden romper en discursos en la medida en que estén institucionalizados en las sociedades modernas. Las argumentaciones van *per se* más allá de los mundos de la vida particulares, pues en sus presupuestos pragmáticos el contenido normativo de los presupuestos del actuar comunicativo está universalizado, abstraído, libre de barreras y extendido a una comunidad ideal de comunicación que incluye en su seno a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar (como dice Apel siguiendo a Peirce).

Por esta razón, la ética del discurso, que deriva los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación en general[17], puede hacer justicia a la raíz común de la moral: dado que, por así decir, los discursos se superponen al actuar orientado por el entendimiento mutuo como su forma refleja, pueden tomar del *mismo* medio de interacciones mediadas lingüísticamente al que los individuos socializados deben su vulnerabilidad también los puntos de vista centrales para la compensación moral de esa debilidad tan profunda. En virtud de sus propiedades pragmáticas, los discursos permiten una formación de la voluntad guiada por el conocimiento y de tal tipo que los intereses de todos y cada uno de los individuos particulares pueden desplegarse sin por ello romper el vínculo social que ata en primer término a cada uno con todos. En tanto que participante en discursos prácticos, cada uno ha de valerse por sí mismo, y sin embargo permanece inserto en un contexto objetivamente universal. El modelo de asunción de roles reformulado en atención al discurso no equivale en este sentido al modelo contractual. La ética procedimental se estará mostrando como unilateral en tanto la idea del acuerdo entre sujetos originalmente aislados no sea sustituida por la idea de una formación racional de la voluntad dentro de un mundo de la vida de individuos socializados como tales. El procedimiento del discurso remite, a través tanto de los medios argumentativos como de sus presupuestos comunicativos, a la situación de pre-entendimiento mutuo existencial de los participantes en las estructuras más universales de un mundo de la vida que siempre está compartido intersubjetivamente ya de antemano. Incluso este procedimiento de

17. Cf. mis notas sobre la fundamentación de la ética del discurso en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit., pp. 57 ss.

formación discursiva de la voluntad puede conducir engañosamente a la unilateral interpretación de que con la universalizabilidad de los intereses controvertidos se aspira a garantizar exclusivamente la igualdad de trato de todos los afectados. Ahí se está olvidando la otra circunstancia de que toda exigencia de universalización tendría que quedar inoperante si no surgiese, asimismo de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación, la consciencia de una solidaridad irrevocable, la certeza del hermanamiento en un contexto común de vida.

Sin al menos un elemento de reconciliación la justicia es impensable. En las ideas cosmopolitas de finales del siglo XVIII las arcaicas energías unitivas del parentesco todavía no se han disipado por entero, sino que solamente se han purificado para convertirse en la solidaridad con todo lo que tiene un rostro humano. *Todos* los hombres se hacen hermanos, puede decir Schiller, y hermanas, como hubiese debido decir. Esta doble realidad caracteriza también la forma comunicativa del discurso práctico: el vínculo de la integración social no se rompe, por más que el convenio que se exige de todos trascienda los límites de cualquier comunidad que sea de origen natural. Por un lado, cada participante particular en la argumentación sigue siendo con su «sí» y «no» la última instancia; no puede dejar que nadie le represente en el rol de quien toma postura ante pretensiones de validez criticables. Por otra parte, las interpretaciones mediante las cuales el individuo particular identifica sus necesidades más originariamente propias siguen abiertas a un proceso de revisión en el que participan *todos*; en ello, y en la índole de común de un consenso que añade a la suma de las voces particulares la reciprocidad del reconocerse en el otro, se echa de ver la naturaleza social de lo más individual. Las dos cosas son ciertas: sin la irrestricta libertad individual de la toma de postura ante las pretensiones de validez normativas, la concordancia obtenida fácticamente no podría ser verdaderamente universal, pero sin la empatía solidaria de cada uno en la situación de todos los demás no podría llegarse en modo alguno a una solución consensuable. Dado que las argumentaciones meramente continúan con medios reflexivos el actuar orientado por el entendimiento mutuo, tampoco ha desaparecido la consciencia de que la perspectiva egocéntrica del individuo particular aislado no es un elemento primigenio, sino que está producida socialmente. Así, el procedimiento de formación discursiva de la voluntad presta la necesaria atención a la estrecha relación interna que existe entre los dos aspectos: la autonomía de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie

y su inserción primordial en formas de vida compartidas intersubjetivamente.

Esto no significa por ejemplo reconciliar a Kant con Aristóteles. Cuando hace frente a las unilateralidades individualistas y presenta la solidaridad como la cruz de la moneda de la que la justicia es la cara, la ética del discurso está sirviéndose solamente de la noción moderna de justicia. Se incluyen *solamente* aquellos aspectos estructurales de la «vida buena» que desde el punto de vista de la socialización comunicativa se pueden resaltar *en general* de entre las totalidades concretas de las distintas formas de vida —y biografías— particulares. La ética del discurso está bajo las premisas de la reflexión postmetafísica, y no puede asumir *todo* el potencial de significado de lo que las éticas clásicas pensaron en su día como justicia en el marco de la historia de la salvación o como justicia cósmica. La solidaridad sobre la que se apoya permanece atada a los límites de la justicia terrena.

Kohlberg se propone hacer esta renuncia a la metafísica, y sin embargo, así parece, no quiere pagar todo el precio para ello necesario. Las respuestas de Joan al dilema de Corea (que tiene la misma estructura que el dilema que se plantea en un bote salvavidas de cuyos tres pasajeros solo dos tienen posibilidades reales de sobrevivir) ofrecen a Kohlberg la ocasión de poner en juego no solo el principio de benevolencia, sino también el diálogo como medio para el fin de la preocupación por el prójimo. No deja de parecerme que ese dilema es apropiado más bien para obtener claridad sobre los límites de la ética de discurso. Nadie negaría que el jefe de un comando que tiene que enviar a uno de sus hombres a una misión sin retorno a fin de mantener abierta para todos los demás una posibilidad de supervivencia se encuentra en un dilema moral. Pero el dilema sólo podría «solucionarse» mediante un sacrificio tal que no sería moral esperarlo de nadie, por lo que sólo podría ser ofrecido voluntariamente. Las acciones supererogatorias —ya lo dice la palabra— no se pueden fundamentar como obligaciones morales, esto es, exigibles universalmente; por ello, tampoco un discurso, en la medida en que se utilice como procedimiento de fundamentación, puede sernos de ayuda en este punto. Lo único que se puede fundamentar es por qué una solución utilitarista del dilema, que recurre como justificación a la utilidad global, es moralmente inadmisible.

Que se trata de alternativas de acción supererogatorias, no fundamentables moralmente, se ve tan pronto se entiende el dilema presentado como una invitación a buscar principios y reglas que

pudiesen aplicarse en un caso semejante: a este respecto no hay interés alguno que pudiese universalizarse, y tampoco la correspondiente norma a la que todos los que no pudiesen excluir *a priori* que llegasen a verse en una situación comparable tendrían que poder dar su aquiescencia[18]. Por ello, este dilema nos permite aclarar todavía otra cosa más.

El carácter supererogatorio del caso solamente puede pasar inadvertido a primera vista si se entiende el dilema de una manera distinta, a saber, no como un estímulo heurístico para la fundamentación de normas, sino como un problema de aplicación, esto es, consistente en aplicar a un caso dado principios o reglas que se presumen válidos. El nivel postconvencional del juicio moral se distingue entre otras cosas por el hecho de que en él se separan estrictamente esas dos clases de problemas. Especialmente las éticas procedimentales se plantean de entrada la tarea de indicar el procedimiento según el cual se puedan *fundamentar*, o criticar, normas y modos de actuar. Dado que tienen que tratar esta tarea aisladamente, la *aplicación* imparcial de principios y reglas válidos surge solo como un *problema derivado*[19].

En el nivel convencional, los problemas de fundamentación y de aplicación todavía no se separan, ya que aquí la eticidad sustancial de un medio o ambiente tradicional todavía no se ha cuestionado en el plano de sus principios; la eticidad convencional forma un horizonte en el que la pluralidad de deberes y normas concretos todavía no remite a los correspondientes roles y situaciones típicos. En este nivel, el instrumento heurístico de la historia de un caso de conflicto de acción dilemático es adecuado. Partiendo del caso particular narrativo, el encuestado puede ir tanteando hacia ambos lados: por un lado, hacia las normas y deberes, y por otro hacia las situaciones de aplicación típicas, pues las dos cosas siguen guardando una estrecha relación interna. Este contexto de la eticidad es rasgado por el cambio postconvencional de actitud frente a un mundo social al que la reflexión ha privado

18. Puede que fácticamente suceda que los afectados en el caso particular se pongan de acuerdo en adoptar un procedimiento de sorteo; tal modo de proceder solo sería universalizable a su vez bajo la condición de una voluntariedad comprobable *ad hoc*. No veo razón alguna que en una situación como esa pudiese justificar moralmente la exigibilidad del sorteo.

19. Cf. K.-O. Apel, «Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 217 ss.

de valor y ha despojado de su índole de originariamente natural. Los encuestados que se muevan en el nivel del juicio moral guiado por principios tienen que analizar un dilema como ese desde dos puntos de vista diferentes: por un lado, en el rol del legislador que examina imparcialmente qué modo de actuar, considerado como una praxis universal, merece aquiescencia; por otro lado, en el rol del juez que tiene que aplicar imparcialmente principios y reglas válidos a un caso concreto. En la exigencia de imparcialidad del juicio la razón práctica hace oír su voz las dos veces, pero el punto de vista moral despliega su validez de una forma distinta en cada función, y con él, por lo demás, también la solidaridad. La solidaridad con lo inconfundiblemente específico del caso particular se exige del juez, quien primero tiene que encontrar los criterios conforme a los cuales lo que sea igual pueda ser tratado igual, en mayor medida que del legislador virtual, a quien no le es lícito ignorar el «no» de necesidades reprimidas.

Al igual que los filósofos morales por los que se orienta, Kohlberg ha dirigido su interés en primera línea a los problemas de fundamentación. Para las morales autónomas los problemas de aplicación constituyen un campo de cuestiones distinto y ulterior, para el que el psicólogo evolutivo quizá tendría que desarrollar incluso otros instrumentos de obtención de datos y de análisis distintos.

4

LAWRENCE KOHLBERG Y EL NEOARISTOTELISMO

I

Entre mis amigos estadounidenses, Larry Kohlberg siempre ha sido para mí el que ha encarnado algo específicamente estadounidense de modo especialmente convincente: me refiero a la tradición que desde Mead y Dewey, pasando por Royce y Peirce, se remonta hasta los transcendentalistas, yendo por así decir de Chicago a Concord. No es casual que Kohlberg se haya criado académicamente hablando en el mismo lugar en el que Charles Morris y otros, en su momento, todavía mantenían despierto el espíritu del pragmatismo. Me acuerdo de una tarde en su casa del cabo Cod. Poco después de ponerse el sol estábamos sentados a la chimenea con la mirada puesta en el océano. Larry cogió de la estantería un libro gastado por el uso y empezó a leer en voz alta una gran oda de Walt Whitman, más bien tartamudeando, tragándose la sílabas, con una extraña mezcla de ausencia de todo patetismo y de profunda emoción. En aquel entonces apenas comprendí algo del contenido. Pero el timbre de la voz, el flujo rítmico de los versos libres, la escena toda, decían ya lo suficiente: hemos tocado con una de las raíces de las que se ha alimentado la vida de este hombre. En mi última visita a Harvard me llevó al James Hall y me señaló la inscripción que expresa la intuición esencial del pragmatismo en una sola frase: «La comunidad se estanca sin el impulso del individuo, el impulso termina por extinguirse sin la simpatía de la comunidad» (William James).

Estas palabras están profundamente ancladas en la tradición estadounidense. Pero ¿cabe decir lo mismo de la proposición que

esa frase expresa, de la convicción que esa máxima enuncia? Formulemos la pregunta de modo aún más incisivo: ¿es verdadera esa frase solo para estadounidenses? ¿No contiene también una verdad para quienes no se cuentan entre los felices herederos del mundo de ideas político de un Thomas Paine o de un Jefferson? Un oponente podría objetarme que a un alemán joven que hizo el bachillerato después de la Segunda Guerra Mundial no podía resultarle difícil, bajo el influjo de la «reeducación», separarse de la consciencia elitista de los institutos de bachillerato alemanes y abrirse sin reservas a convicciones básicas universalistas e igualitarias de origen radical-democrático. Solo que la pregunta es precisamente hasta qué punto la génesis prejuzga la validez.

En lo que sigue me gustaría defender una tesis que no armoniza bien con el espíritu de los tiempos que corren: quien se ha criado en una familia relativamente intacta, quien ha formado su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco, quien se afirma en aquellas simetrías de expectativas y perspectivas que están admitidas en la pragmática de la situación de habla y del actuar oriendado por el entendimiento mutuo, tiene que haber adquirido un tipo de intuiciones morales que se expresan verbalmente en frases como la de William James. La máxima enuncia una dependencia recíproca entre socialización e individuación, una imbricación de autonomía personal y solidaridad social que forma parte del saber de fondo de *todos* los sujetos que actúan comunicativamente; contiene no solo una opinión más o menos subjetiva acerca de qué entienden este o aquel por vida buena[1]. Esa frase expresa una intuición que adquirimos en contextos enteramente distintos, con tal que crezcamos rodeados de relaciones que no estén completamente desgarradas por comunicaciones sistemáticamente desfiguradas.

Kohlberg defiende de la siguiente manera la tesis de que los juicios morales presentan en todas las culturas y sociedades la misma estructura:

> Sostenemos que existe una forma de pensamiento moral racional universalmente válida que todas las personas podrían articular, suponiendo unas condiciones sociales y culturales adecuadas para la fase cognitivo-moral. Sostenemos que la ontogénesis hacia esta forma de pensamiento moral racional se da en todas las culturas

1. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», en Íd., *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

> pasando en todas ellas, de modo tan gradual como invariable, las mismas fases[2].

Cada una de las dos frases contiene una tesis; cada una de las dos tesis tiene que ser defendida con independencia de la otra: la primera con los medios de la filosofía moral, la segunda en el campo de la psicología del desarrollo moral. Con todo, si una de las dos afirmaciones no fuese válida, ello no dejaría de afectar a la verdad de la otra.

Es cierto: los filósofos desarrollan su controversia sobre la cuestión del universalismo moral con razones de tipo normativo, sin hacer referencia a teorías empíricas. Pero las teorías empíricas pertinentes tienen por lo menos que concordar con las reconstrucciones racionales del saber intuitivo de los sujetos capaces de hablar, actuar o juzgar de modo competente que los filósofos proponen. La teoría de la relatividad de Einstein fue un desafío para los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant. Si bien de una manera distinta, la teoría de Kohlberg es asimismo, como veremos, una piedra de toque para la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. Una psicología evolutiva del tipo de la de Piaget puede servir en todo caso como un test *indirecto* para las teorías que un psicólogo como él ha utilizado a fin de describir operaciones cognitivas del estadio de desarrollo más alto en cada caso. Lo que aquí está en juego es únicamente una prueba de la coherencia de teorías distintas y que no cabe poner en directa relación recíproca; a esas teorías no les es lícito contradecirse en el plano metateórico, en el que componemos diferentes trozos de teoría. A la inversa, la dependencia de una psicología cognitiva respecto de las teorías filosóficas que utiliza para la construcción de la teoría es patente. Kohlberg es un buen ejemplo de ello. Para delimitar el campo de objetos de los «juicios de justicia», utiliza argumentos de Hare, Frankena, Rawls y otros. Además, hace uso de teorías morales de ese tipo para poder describir estructuralmente los juicios postconvencionales del nivel 6 que no están suficientemente acreditados por evidencias empíricas: para que la secuencia del desarrollo sea lógicamente completa, es necesario postular un nivel supremo[3].

2. L. Kohlberg, «The Current Formulation of the Theory», en Íd., *The Psychology of Moral Development*, San Francisco, 1984, p. 286 (trad. esp.: *Psicología del desarrollo moral*, trad. de A. Zubiaur Zárate, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992).

3. En «Ciencias sociales reconstructivas *vs.* comprensivas» (en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península,

Trataré la tesis de la universalidad solamente desde el primer aspecto, el filosófico. Para el programa de investigación de Kohlberg, es necesaria una defensa filosófico-moral de la posición universalista al menos por dos razones:

a) Kohlberg tenía claro que sus «suposiciones metaéticas» tienen que ser justificadas en el marco de un discurso filosófico. Si ya en la filosofía moral hubiese razones convincentes contra los planteamientos universalistas como tales, también quedaría en el aire una teoría del desarrollo moral de orientación universalista. Ciertamente, la expresión «metaética», utilizada por Kohlberg para caracterizar su marco categorial[4], puede dar lugar a confusiones. Pues el campo de objetos de los juicios morales no se puede delimitar con independencia de la teoría normativa que ya forme parte de la descripción del nivel supremo de juicio moral, y tampoco se puede explicar sin atender a esa teoría qué hay que entender por problemas de justicia y por las correspondientes soluciones que se den a esos problemas. Además, las suposiciones filosóficas básicas de la teoría psicológica tienen que ser clarificadas para que sea posible salir al paso de las objeciones contra un planteamiento de investigación que procede reconstructivamente que estén incorrectamente situadas desde el punto de vista de la teoría de la ciencia.

b) Por otra parte, las diferenciaciones o modificaciones en los fundamentos moral-filosóficos tienen consecuencias para el planteamiento de la teoría empírica que llegan hasta el diseño de los experimentos. Los planteamientos de filosofía moral y de psicología moral se mueven en el plano metateórico, en el que tienen que complementarse, en un círculo hermenéutico. Cuando se modifica la explicación filosófica del punto de vista moral, cae también nueva luz sobre el modo en que se debe plantear la obtención de datos empíricos acerca de juicios morales, se deben seleccionar los instrumentos y se deben valorar e interpretar los datos.

Ahora bien, planteamientos universalistas como los de Rawls, Dworkin, Apel o yo mismo han sido fuertemente criticados en los últimos años por filósofos como MacIntyre, B. Williams, Ch. Taylor, M. Sandel o D. Wiggins. De este ramificado debate quisiera resaltar en un primer momento (II) tres objeciones de peso. Después (III), mirando en la dirección opuesta, me gustaría discutir ciertas dificultades de la posición neoaristotélica desde la que se han formulado esas objeciones. Ese estudio nos pondrá finalmente (IV) en condiciones de revisar suposiciones fundamentales de la teoría moral kantiana de manera tal que las objeciones neoaristotélicas puedan recibir atención dentro de un marco deontológico.

Barcelona, 1996, pp. 31-56) he estudiado cómo en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg las suposiciones empíricas y las reconstrucciones racionales están mutuamente imbricadas.

4. Kohlberg, *loc. cit.*, pp. 277 ss.

II

La ética clásica, que en la obra de Aristóteles encontró su forma madura, estaba determinada por la ambición de que la filosofía tiene que poder responder a *una* pregunta fundamental: «¿cómo debo vivir, cómo se debe vivir?». Con esta decisión previa, las preguntas prácticas reciben un sentido teleológico. La pregunta «¿qué debo hacer?» o «¿qué es para mí lo correcto?» se subordina a esta otra pregunta más amplia: «¿en qué consiste la vida buena?». Este giro hacia la ética de bienes tiene como consecuencia una desconexión de la razón práctica respecto del conocimiento teórico. La razón práctica se entiende como prudencia, *prudentia* o *phronesis*, como una facultad, por tanto, que se mueve siempre, ya de antemano, dentro del horizonte de prácticas y usos asimilados por acostumbramiento, y que por ello renuncia a la pretensión de conocimiento que Aristóteles reserva para la ciencia, para la teoría en sentido propio. Bien es cierto que con el surgimiento de las modernas ciencias experimentales también la teoría filosófica tuvo que abandonar la fuerte pretensión de un conocimiento dotado de una fundamentación metafísica última. Y la modificación del estatus y la moderación de las pretensiones de la *episteme* no dejó de afectar también a su pareja aristotélica, la *phronesis*. Con la conmoción de la gran teoría se hace problemática también la posición de la razón práctica[5].

En vista del sentido moderno de la teoría y de la ciencia, también la razón práctica necesitaba una nueva determinación. El camino de la ética se ramifica entonces en tres direcciones. O bien la capacidad de emitir juicios morales queda enteramente excluida del campo de la razón, a la manera empirista, y con ello comienza la espléndida serie de planteamientos no cognitivistas, o bien, como sucede en el utilitarismo, el razonamiento moral se ve reducido a

5. H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 38 ss.

una estimación de consecuencias en la línea de la racionalidad teleológica. Sólo Kant ha conservado para el juicio moral un lugar en el reino de la razón práctica, y por tanto una genuina pretensión de conocimiento. Desde su punto de vista todos los enunciados, empíricos, normativos o incluso estéticos, llevan consigo una pretensión de validez que se puede apoyar, o bien criticar, a la luz de buenas razones. Este modo de plantear la cuestión significa al mismo tiempo que desde ese momento la noción de moral necesita una mediación en la teoría del conocimiento. Qué se entienda por moral dependerá de cómo se responda a la pregunta por la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas en general.

Aristóteles todavía podía responder en el sentido de un débil cognitivismo a la pretensión de conocimiento de una ética que permanecía inserta en una imagen del mundo metafísica. En tanto que él se orientaba por la posición del ciudadano en la *polis* como el auténtico *telos* del hombre, su ética todavía podía informar sobre las condiciones ontológicas y el marco institucional de la vida buena en general. Sin tener las espaldas cubiertas por la metafísica de esa manera, Kant se encontraba ante la tarea de exponer primero la posibilidad del conocimiento moral, para después señalar a la razón práctica su lugar dentro de la arquitectura de una razón tripartita, aunque unitaria, si bien esto último solo formalmente. El imperativo categórico se puede entender como la explicación del punto de vista de una formación imparcial del juicio.

Este punto de vista moral es la perspectiva desde la que nosotros, apoyados solo en razones, podemos decidir imparcialmente entre pretensiones normativas controvertidas. Por esta noción postmetafísica de moral autónoma Kant tuvo que pagar un precio, y alrededor de este precio sigue girando todavía la disputa de los filósofos. Los abogados de una ética aristotélica están convencidos de que las corrientes modernas de la teoría moral han pagado un precio demasiado alto: esas teorías han abandonado el auténtico objetivo de la ética, dar respuesta a la pregunta existencial acerca de con vistas a qué hemos de vivir, sin obtener a cambio nada digno de nota. Incluso el imperativo categórico obtiene tras denodados esfuerzos una abstracción preñada de consecuencias, a saber, prescindir de las prácticas existentes, y por tanto del lugar en el que se desarrollan el juzgar y el actuar morales. Dejemos a un lado cuestiones interpretativas y aceptemos para facilitar la marcha de la discusión el concepto de moral que los neoaristotélicos atribuyen a Kant. Censuran que los planteamientos deontológicos que siguen a Kant separan la razón práctica del contexto de la

eticidad y la obligan a adherirse a un estrecho punto de vista moral que queda fijado en esta o en aquella versión mediante un principio de universalización. El significado intuitivo del imperativo categórico es claro: las cuestiones morales deben enjuiciarse desde el punto de vista de lo que todos podrían querer. Moralmente válidas u obligatorias lo son únicamente aquellas normas y modos de actuar que podrían encontrar el fundado consenso de todas las partes (o de todos los afectados). Este punto de vista moral exige efectivamente abstracciones en diferentes aspectos: la abstracción: 1) de los motivos de las partes que en cada caso sean necesarios, 2) de la situación dada y 3) de las instituciones y formas de vida existentes.

1) Desde el punto de vista moral la razón práctica se aparta de preguntas del tipo de «¿qué es bueno *para mí / para nosotros*?» y se concentra en preguntas realtivas a la justicia, del tipo de «¿qué *se* debe hacer?». Con este cambio de perspectiva se modifica también el sentido de la orientación, otrora preponderante, por la felicidad y el bienestar. La pregunta por la *eudaimonía* se había extendido originalmente a la esfera de todos los bienes posibles, incluida la justicia, y también a todas las virtudes, incluido el sentido de justicia. Desde el aspecto deontológico de la pregunta acerca de qué podríamos querer todos, solo siguen compareciendo a nuestras miradas como determinaciones moralmente relevantes la justicia y la autonomía (por tanto la capacidad de actuar con arreglo a leyes dadas por nosotros mismos). El punto de vista moral fuerza a diferenciar lo correcto de lo bueno. Todos los bienes, también el supremo bien de mi proyecto de vida o de la forma de vida a la que tendemos colectivamente, quedan privados de su cualidad moral y arrojados al mismo puchero con cosas apropiadas para satisfacer necesidades y deseos contingentes: los bienes solamente satisfacen ahora preferencias subjetivas. A diferencia de la ética de bienes, la moral de la justicia contrapone el deber y la inclinación. De esa confrontación se derivan dos consecuencias poco tranquilizadoras:

a) Si ahora el juicio moral sólo puede extenderse a obligaciones interpersonales, de manera que la pregunta acerca de cómo debemos vivir, en tanto que individuos particulares y en tanto que miembros de una comunidad, queda en manos de la decisión ciega o de la mera impulsividad, la razón práctica pierde desde el punto de vista de la ética clásica su cometido principal y lo que más interesante la hace. Justo esta esfera del propio proyecto de vida y de la vida en común era lo que la filosofía debía iluminar otrora

mediante la reflexión. No en vano se consideraba que la misión esencial de la filosofía era ayudar a los hombres a llevar una vida consciente. ¿Debe renunciar ahora la filosofía a esta noble tarea, solo para someter a un criterio de enjuiciamiento más exacto un subconjunto de cuestiones prácticas, las relativas a la justicia?

b) En segundo lugar, tan pronto se ha cortado el lazo que unía lo correcto con lo bueno la pregunta de por qué se debe actuar moralmente deja de encontrar una respuesta convincente. La ética clásica quería mostrar que la tendencia al bien supremo fomenta tanto nuestras obligaciones como nuestros verdaderos intereses. Pero según Kant la voluntad libre se constituye únicamente mediante el conocimiento moral; Kant comprende la autonomía como la capacidad de un sujeto de atar su voluntad y de dejarse guiar en su actuar únicamente por su juicio moral. Pero una motivación por intelección en lo que está mandado moralmente no va más lejos que la fuerza motivante de las buenas razones. Por ello tiene Kant que reclamar para la razón práctica la autoridad superior de un mundo inteligible. Sin semejante trasfondo de suposiciones metafísicas sobre el reino de lo nouménico y de lo fenoménico surge apremiante la pregunta de por qué deberíamos hacer propio el punto de vista moral también cuando eso no vaya en nuestro interés. La pregunta «¿por qué ser moral?» sigue abierta:

> El «yo» que se pone un paso por detrás de mis deseos para reflexionar racionalmente sobre ellos, sigue siendo el mismo «yo» que los tiene [...] No le basta dar ese paso atrás para adquirir las *motivaciones* de la justicia[6].

2) Desde el punto de vista moral la razón práctica se dirige a cuestiones relativas a la fundamentación de las normas, mientras que los problemas de aplicación pasan a un segundo plano. Así, la razón práctica deja de ser una facultad de la prudente ponderación dependiente del contexto y situada dentro del horizonte de una forma de vida ya existente, y se convierte en una facultad de principios de la razón pura, esto es, que opera con independencia de todo contexto. La *phronesis* aristotélica tiene que ver con alternativas de acción particulares, y une consideraciones normativas con constataciones empíricas y cuestiones de elección racional de manera enteramente opaca; en cambio, la razón práctica en sentido

6. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, 1985, p. 69 (trad. esp.: *La ética y los límites de la filosofía*, trad. de L. Castro Leiva, Monte Ávila, Caracas, 1997).

kantiano está especializada en cuestiones relativas a la fundamentación de las normas, y lo está de modo tan radical que ninguna tradición o modo de vida, por profundamente enraizada en la praxis cotidiana que se halle, puede estar segura ante una problematización. Toda pretensión de validez normativa que comparezca en el mundo de la vida tiene que poder ser cuestionada; *todo* cuenta como hipótesis en tanto no recupere su validez mediante la autoridad de buenas razones.

La concentración en las cuestiones relativas a la fundamentación, que se tratan con independencia de los problemas de aplicación, caracteriza el nivel postradicional del juicio moral. Pero el modo en que Kant rompió con el pensamiento convencional le expone al reproche de ser insensible a los contextos. Al explicar el punto de vista moral mediante la «ley moral» y entender la pregunta «¿qué debo hacer?» solamente como una pregunta relativa a la fundamentación de máximas, parece limitar el uso de la razón práctica al enjuiciamiento de alternativas de acción a la luz de la ley moral. La tarea de fundamentación moral parece fundirse, hasta desaparecer en ella, con la aplicación deductiva de un principio abstracto a casos particulares, de manera que al contexto de la respectiva situación concreta no se le asigna relevancia *propia* alguna. La abstracción respecto de la especial constelación del caso particular también deja fuera de la consideración normativa las consecuencias de la acción. El precio que Kant tiene que pagar por ello es la rigidez de una ética de la actitud interior. El modelo cortado a la medida de las cuestiones de fundamentación desatiende la circunstancia de que la elección entre normas de acción rivales y su aplicación plantean problemas bien específicos. Por regla general, los problemas de aplicación de normas presupuestas tácitamente revisten incluso mayor urgencia que los problemas de fundamentación[7].

3) Desde el punto de vista moral, las cuestiones de cognición moral ganan la primacía sobre las concernientes a la orientación de la praxis; los problemas se trasladan, del plano existencial de la preocupación concreta de los individuos socializados por su vida propia y por su vida en común, al plano abstracto de la reflexión de sujetos solitarios sobre aquello que *todos* podrían aceptar como ley de su actuar. La razón práctica de Kant trasciende el ámbito de

7. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 129 ss. (trad. esp.: *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1994).

validez de las tradiciones e instituciones que constituyen para un colectivo particular una forma de vida específica, con determinadas prácticas y costumbres, con virtudes y deberes concretos. De esta abstracción se derivan a su vez dos consecuencias de todo punto lamentables:

a) De entrada se presupone una noción de persona atomista, pues todo el que examina sus máximas desde el punto de vista moral se ve forzado en su fuero interno a salir del contexto de la propia forma de vida para enfrentarse a todos los demás como «otros», es decir, como individuos particulares aislados. La voluntad libre se mueve en el vacío; queda desvinculada de los lazos sociales, que son lo que da su sentido a la vida ética. A la noción atomista de una persona que es presentada como propietaria de sí misma le corresponde una noción contractualista de sociedad, que niega a un contexto vital que ha sido reducido al cálculo y al interés propio toda cualidad moral a él inmanente:

> Para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad debe ser constitutiva para las autocomprensiones compartidas de los participantes y estar encarnada en sus avenencias institucionales, sin que se limite a ser meramente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes[8].

b) Desde un punto de vista contextualista, hay que dudar además de que *algún* concepto de justicia pueda lícitamente reivindicar para sí validez universal. Los mundos de vida son totalidades que, por así decir, solo se dan en plural. Pero cuando la vida ética queda presa de los rasgos específicos de una determinada forma de vida, todo concepto de bien o de mal queda afectado y caracterizado, por abstracta que sea la versión en que se presente, por la precomprensión intuitiva del concreto mundo de ideas morales predominante *in situ*. Las nociones de justicia no pueden ser aisladas del todo complejo de una eticidad concreta y de una *determinada* idea de la vida buena. Por ello, como cree MacIntyre, «el proyecto de la Ilustración para justificar la moral» tenía que fracasar[9]. También las concepciones de una moral autónoma en su propia pretensión que Rousseau y Kant desarrollaron en el siglo XVIII parecen permanecer presas del contexto en que surgieron. Incluso en su contenido nuclear cabe apreciar huellas de un individualismo posesivo que

8. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1983, p. 173.
9. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 74 ss.

solamente pudo llegar a predominar al socaire de la modernización capitalista.

III

Las objeciones contra las teorías morales de tipo kantiano se pueden resumir como sigue. La *predilección deontológica* por el deber como fenómeno moral básico hace inevitable la separación abstracta entre lo correcto y lo bueno, entre el deber y la inclinación. Esto lleva a abstraer de los motivos que en cada caso sean necesarios. Así, la pregunta de por qué debemos actuar moralmente ya no encuentra una respuesta plausible. La *predilección cognitivista* por el nivel postradicional de juicio moral privilegia las cuestiones relativas a la fundamentación de las normas. Esto lleva a abstraer de la situación dada en cada caso y a descuidar las cuestiones relativas a la aplicación de las normas. Finalmente, la *predilección formalista* por lo general sobre lo particular corre parejas con una noción atomista de persona y con un concepto de sociedad contractualista. Esto lleva a abstraer de una eticidad que solo puede tomar una configuración concreta en formas de vida particulares. Esta imbricación hace dudar de la posibilidad de una separación estricta entre forma y contenido, de una conceptualización de la justicia independiente de todo contexto.

El resultado de nuestras reflexiones nos sitúa ante la siguiente alternativa: o bien volver al aristotelismo del que no en vano parte la crítica, o bien modificar el planteamiento kantiano de manera que pueda asumir las objeciones legítimas. Por la primera alternativa solo podrá decidirse sin reservas quien esté dispuesto a restaurar un modo de pensar metafísico. Los neoaristotélicos contemporáneos no lo están. Su intento de desarrollar una filosofía práctica desde el espíritu aristotélico, pero sin recurrir a premisas metafísicas, choca sin embargo con dificultades que no veo cómo podrían ser superadas.

1) En las sociedades modernas encontramos un pluralismo, ya sea de proyectos vitales individuales o de formas de vida colectivas, y una correspondiente multiplicidad de ideas de vida buena. Por ello tenemos que renunciar a una de estas dos opciones: o bien a la pretensión de la filosofía clásica de poder poner en una jerarquía las formas de vida que compiten entre sí, situando en su punto más alto una forma de vida privilegiada frente a todas las demás, o bien al principio moderno de tolerancia, con arreglo al cual cada pers-

pectiva de vida es igual de buena —o al menos tiene el mismo derecho a la existencia y al reconocimiento— que cualquier otra. Ciertamente, MacIntyre hace el intento de comerse el pastel y al mismo tiempo conservarlo. Por un lado, este autor querría mantenerse fiel a la pretensión de conocimiento clásica:

> Preguntar «¿qué es lo bueno para mí?» significa preguntar cuál sería para mí la mejor manera de vivir y completar la unidad (de una vida individual). Preguntar «¿qué es lo bueno para el hombre?» significa preguntar qué tienen que tener en común todas las respuestas a la anterior pregunta[10].

Pero por otro, hoy en día, bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico, MacIntyre ya no puede recurrir sin más a lo que él denomina «biología metafísica» de Aristóteles. No en vano era este el fundamento en el que se apoyaba la tesis de que «el hombre» sólo puede desarrollarse de conformidad con su naturaleza y realizar «el bien» en el contexto privilegiado de una determinada forma de vida, a saber, de la *polis*. En cambio, MacIntyre tiene que abrirse paso a través de la lujuriante vegetación de prácticas, tradiciones y modelos de vida biográficos sin poder llegar a un complejo privilegiado de características de «la» vida buena. Esto lleva a Richard J. Bernstein a la siguiente observación:

> Mientras que existen constricciones acerca de cómo puedo responder a la pregunta «¿qué es bueno para mí?», ello no impide una amplia variedad de respuestas, cada una de las cuales podría chocar con otras y ser incompatible con ellas: podría exigir la participación en prácticas incompatibles con otras, e incluso podría exigir virtudes incompatibles. Esta concepción (moderna) de *un* bien humano no limita «la subversiva arbitrariedad» que puede invadir «la vida moral»[11].

2) Si tomamos en serio el pluralismo moderno, tenemos que renunciar a la pretensión de la filosofía clásica de privilegiar una determinada forma de vida —por ejemplo la *vita contemplativa* frente a diversas formas de *vita activa*— como el camino de salvación universal. Bajo esta premisa, B. Williams querría asegurar sin embargo un estatus cognitivo para la consciencia moral. En este

10. MacIntyre, *ibíd.*
11. R. J. Bernstein, «¿Nietzsche o Aristóteles? Reflexiones sobre la obra *After Virtue* de Alasdair MacIntyre», en Íd., *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, trad. de M. Mur Ubasart, Siglo XXI de México, México, 1991, pp. 138-164.

punto la razón práctica cae en la ambivalencia de la *phronesis*. Cuando se la priva de su base metafísica, esta última tiene o bien que ser asimilada al saber cotidiano o bien que ser estilizada hasta convertirse en un saber reflexivo. De la consciencia moral B. Williams se promete un saber ético que siga siendo conocimiento y que sin embargo permanezca por debajo del umbral de reflexión de la ciencia objetivante y de la filosofía. Así, Williams subraya por un lado los límites de la filosofía:

> Cómo la fidelidad a un sí mismo o a una sociedad existente se puede combinar con la reflexión, la autocomprensión y la crítica es una pregunta a la que la filosofía misma no puede responder. Es la clase de pregunta a la que se debe responder *viviendo* reflexivamente[12].

Pero por otra parte tiene que haber criterios con base en los que se pueda distinguir una vida reflexiva de otra no ilustrada: «la reflexión ética pasa a formar parte de la práctica que estudia, y la modifica intrínsecamente». Con ello queda planteada una tarea paradójica. Por más que la razón práctica se sustraiga tanto al procedimiento objetivante de una investigación empírica de la conducta moral como a la formación de teorías propia de la filosofía, tiene que proporcionar sin embargo un saber práctico «que nos ayude a encontrar nuestro camino en un mundo social [...] que fue mostrado como el mejor mundo social para los seres humanos»[13]. Por ello, Williams no puede evitar asignar a la razón práctica una racionalidad que va más allá del mero *common sense*, pero cuya diferencia con la racionalidad científica está aún por determinar.

En la medida en que la razón práctica puede ilustrar a quienes forman parte de un mundo de la vida social acerca de qué es lo mejor para ellos y de cómo deben regular su convivencia, hace posible un saber práctico que ciertamente se gana desde la perspectiva interna de nuestro respectivo mundo de la vida, pero que también remite a más allá del horizonte de este último. El horizonte de toda forma de vida es móvil; su frontera es porosa. El «deseo de una concordancia intersubjetiva que vaya todo lo lejos que resulte posible» no está sometido a ningún límite absoluto[14]. El saber práctico podrá reivindicar racionalidad con tanto más

12. B. Williams, *op. cit.*, p. 200.
13. *Ibíd.*, p. 155.
14. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart, 1988, p. 15.

motivo cuanto más radicalmente nos abramos a los demás, trascendamos los límites de nuestro saber local y de nuestra mirada etnocéntrica y en definitiva extendamos virtualmente nuestra comunidad hasta que nuestro discurso termine incluyendo a *todos* los sujetos capaces de hablar y de actuar. Pero de ello surgiría aquella perspectiva que los kantianos denominan punto de vista moral. Ciertamente, «para que se llegue al acuerdo sin coacción, este último tiene que ir creciendo desde dentro de la vida humana»[15]. Sin embargo, esta cualificación vale también para una lectura intersubjetiva de la noción de razón práctica que deja intacto el núcleo universalista de esta última: aquello en lo que «nosotros» concordamos coincide con la aquiescencia posible de todos, con tal de que se cumpla con la suficiente radicalidad la exigencia pragmática de Rorty de ampliar todo lo que sea posible el campo de aplicación de la palabra «nosotros». Si todo colectivo particular debe poder «saber» en un sentido no solo metafórico qué es bueno para él, resulta difícil ver por qué este saber práctico no debería ser ampliado interculturalmente y desprovincializado de modo tan decidido que se oriente por lo que es bueno *para todos por igual*. Sin tener las espaldas cubiertas por la metafísica, tenemos que o bien disolver lo que en Aristóteles se denominaba *phronesis* en un romo *common sense*, o bien desarrollarlo hasta convertirlo en una noción de razón práctica que cumpla los criterios de una racionalidad procedimental[16].

c) Si en cambio se quiere permanecer fiel a la convicción aristotélica de que el juicio moral permanece vinculado al *ethos* dominante *in situ*, hay que estar dispuesto a renunciar al contenido emancipatorio del universalismo moral, negando incluso la mera posibilidad de someter a una crítica moral implacable la violencia estructural inserta en situaciones de explotación y represión latentes. Pues solamente el paso al nivel postradicional del juicio moral nos libera de las limitaciones estructurales que pesan sobre los discursos que nos son familiares y sobre las prácticas a las que estamos acostumbrados[17]. Charles Taylor sale al paso de este reproche con una ética de bienes universalista, haciendo referencia por lo tanto a bienes supremos que trascienden todas las formas de vida parti-

15. Williams, *op. cit.*, p. 172.
16. K.-O. Apel, «Der postkantische Universalismus im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse», en Íd., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 217 ss.
17. W. E. Connolly, *Politics and Ambiguity*, Madison, 1987.

culares. Los ejemplos que aduce proceden ciertamente de Platón, de la Stoa o del cristianismo, es decir, de tradiciones que apelan a la autoridad de la razón, de un Derecho natural universal o del Dios trascendente[18]. Estas tradiciones allanaron el camino del universalismo moral. Con todo, se apoyan en imágenes del mundo cosmológicas y religiosas que son todavía más difíciles de compatibilizar con el modo de pensar postmetafísico que la imagen del mundo teleológica de Aristóteles.

En Alemania y en los Estados Unidos el neoaristotelismo contemporáneo ha asumido diferentes cometidos políticos. En cada una esas dos culturas políticas líneas de argumentación parecidas ganan un significado distinto: conservador aquí, crítico allí. Pero como muestra Herbert Schnädelbach, los bandazos conservadores del aristotelismo no son enteramente casuales:

> Para el neoaristotelismo que se ha hecho conservador autonomía es lo mismo que oposición fundamental [...] La ética neoaristotélica de la prudencia, con sus débiles ofertas fundamentadoras y su culta relativización del principio de autonomía, es por sus resultados una ética eminentemente política. La vinculación hermenéutica de la ética al *ethos* genera no solo un prejuicio a favor de lo establecido que llega a convertirse sencillamente en un hábito, sino también una desconfianza sistemática frente al individuo, pues no en vano este último solamente puede ejemplificar un *ethos*, y nunca ser su portador [...] Que en el terreno de lo político el individuo moral siempre deba estar subordinado de antemano al *ethos* que esté ya realizado de antemano, es lo que explica la inclinación de los neoaristotélicos a reducir la diferencia entre política y moral a favor de la primera de ellas y por lo demás a advertir contra la moralización de la política[19].

Todos los intentos de revitalización histórica de la ética aristotélica sobre una base postmetafísica se ven enfrentados, cabe constatar a modo de resumen, a considerables dificultades. Por ello querría estudiar aquí la segunda alternativa, que antes quedó abierta, y reflexionar si acaso no se puede responder a los reparos contra las abstracciones deontológicas, cognitivas y formalistas *conservando* el marco de una teoría moral de cuño kantiano, si bien reinterpretada intersubjetivamente.

18. Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann, *op. cit.*, pp. 101 ss.
19. H. Schnädelbach, *op. cit.*, pp. 53 ss.

IV

En lo que sigue me gustaría retomar, haciendo referencia a la teoría de Kohlberg, las objeciones discutidas en el segundo apartado.

1. *La abstracción de los motivos necesarios*

Kohlberg siempre ha distinguido nítidamente entre dilemas morales y preguntas relativas a la vida buena. Lo que yo he denominado abstracción deontológica lo ilustra él apoyándose en las respuestas de una mujer joven que informa sobre una decisión crítica para su vida:

> Tomé una decisión personal, la decisión de divorciarme [...] pero no lo vi como un problema moral. No lo era. En realidad no se trataba de una cuestión moral. De lo que se trataba era de lo siguiente: ¿era la decisión correcta *para nosotros*? [...] Yo sabía que iba a renunciar a toda mi vida y que tendría que empezar de nuevo, porque el divorcio implicaba un cambio geográfico y cambiar de trabajo. Invitada a decir qué constituiría entonces un dilema moral, se imagina la siguiente situación: Habitualmente, cuando dos principios que considero valiosos parecen chocar entre sí es muy difícil tomar una decisión. Cuando pienso en cosas como los malos tratos a menores, por ejemplo, están en juego el principio de la unidad familiar y el principio del bien del niño [...] aunque en este caso yo siempre procuraría ante todo el bien del niño.

Kohlberg comenta esto de la siguiente forma:

> Su solución del dilema malos tratos *versus* unidad familiar puede pretender ser universalizable e imparcial, y que todos los seres racionales estén de acuerdo en considerarla correcta. La decisión de divorciarse [...] no se puede resolver desde el «punto de vista moral», mientras que el dilema de los malos tratos sí que puede resolverse así[20].

Las cuestiones éticas de la vida buena se distinguen de las cuestiones morales por una cierta autorreferencialidad. Se refieren a lo bueno *para mí* o *para nosotros*, en este caso a lo que era lo mejor para la mujer, el marido y otras personas directamente afectadas por el divorcio. Esta referencia egocéntrica —o, cuando se trata de cuestiones ético-políticas, etnocéntrica— es señal de la estrecha

20. L. Kohlberg, *loc. cit.*, pp. 230 ss.

relación interna que existe entre las cuestiones éticas y los problemas de autocomprensión: ¿cómo debo entenderme a mí mismo, o cómo debemos entendernos a nosotros mismos en tanto que miembros de una familia, comunidad, nación, etc.? La pregunta «¿qué es en esta situación lo mejor para mí (o para nosotros)?» exige una respuesta a la luz de otra pregunta que subyace a la primera: «¿quién soy yo y quién me gustaría ser?» («¿quiénes somos nosotros y quiénes queremos ser?»). La propia identidad está sometida a debate. El hecho de que las preguntas éticas arrastran implícitamente la carga de la pregunta por la identidad y la autocomprensión puede que explique por qué las primeras no se pueden responder de forma vinculante para todos. Ciertamente, de la lógica del planteamiento de las preguntas no se sigue que en esta dimensión sea estrictamente imposible obtener respuestas racionales. Los problemas éticos no tienen por qué ser remitidos, en modo alguno, a decisiones o preferencias subjetivas. Esta consecuencia no se deriva, como frecuentemente se afirma, del planteamiento deontológico:

> Las decisiones personales se entienden como relativas cultural, histórica e individualmente, si bien para resolver esos problemas se necesita algún grado de empatía, sensibilidad y comunicación[21].

También la aclaración hermenéutica de la propia identidad se apoya en razones; una interpretación autorreferente tiene que cumplir la condición de poder ser auténtica o no auténtica. Las interpretaciones de este tipo no dependen de una captación descriptiva del propio proceso de formación —«¿quién soy yo?»— menos que de planes de vida e ideales del yo: «¿quién me gustaría ser?». Por ello, una autocomprensión así interpretada solamente puede pretender validez para personas de una determinada procedencia y con proyectos vitales específicos. La relativización de la validez de los enunciados éticos no significa déficit alguno; se deriva de la lógica de una pregunta que solo puede dirigirse a mí (o a nosotros) y que *en último término* solo puede ser respondida por mí (o por nosotros). Ahora bien, las interpretaciones auténticas tienen que ser compatibles con normas morales válidas.

Esta diferenciación no resuelve todavía el problema de cómo se puede tender un puente que salve el vacío deontológico existente entre el juicio moral y la conducta fáctica. Ciertamente, este problema motivacional sólo se puede plantear en el marco de una

21. *Ibíd.*, pp. 232 s.

filosofía que todavía se considere a sí misma capaz de dar respuestas generales a las preguntas relativas a la vida buena. Una teoría moral que ya no pretenda conocer el *telos* de «la» vida buena tiene que dejar abierta la pregunta «Why to be moral?». Desde las premisas del pensamiento postmetafísico no se ve por qué las teorías han de tener la fuerza necesaria para *motivar* a las personas a seguir sus convicciones también cuando lo que esté moralmente mandado vaya en contra de sus intereses. Las disposiciones a actuar de modo responsable dependen de procesos de socialización y de formaciones de identidad más o menos exitosas. Pero una identidad no se forma mediante argumentos. Así, no estamos ante un déficit de la teoría moral cuando esta última se conforma con la tarea de reconstruir el punto de vista moral y de fundamentar su validez universal. Todas las decisiones *concretas* tiene que dejarlas en manos de los implicados; únicamente puede ponerles a la vista el *procedere* al que han de atenerse si desean resolver sus problemas morales. Quien piense que conoce la solución correcta sabe que no tiene buenas razones para actuar *de otra manera*. Los juicios morales motivan a actuar exactamente en la medida en que las razones en las que se apoyan tengan una fuerza motivante racionalmente. Hasta qué punto logren abrirse paso efectivamente los motivos racionales es algo que dependerá de las personas, de las circunstancias, de los intereses que estén en juego y de las instituciones.

2. *La abstracción de la situación dada*

Kant no dio el paso a la moral autónoma todo lo consecuentemente que hubiese sido de desear. Presentó el imperativo categórico como respuesta a la pregunta concreta «¿qué debo hacer?», y no llegó a obtener la suficiente claridad acerca de que la dedicación a problemas de fundamentación significa al mismo tiempo separar estrictamente las preguntas relativas a la fundamentación de las normas de las tocantes a la aplicación de las mismas. El imperativo categórico no puede lícitamente ser entendido como la ley moral que se aplica *sin mediación alguna* a máximas y acciones. El imperativo categórico es más bien una propuesta acerca de cómo se debe entender el punto de vista de la imparcialidad desde el que se puede juzgar la validez de las normas. No podemos fundamentar normas y justificar acciones concretas en *una sola* operación. En los discursos de fundamentación solo hacemos referencia a la constelación de situaciones particulares para obtener ejemplos que nos permitan ilustrar las condiciones de aplicación de una norma. Ese

asunto no gira en torno a la decisión correcta en un caso concreto que en una determinada situación admita diferentes alternativas de acción, sino alrededor de la validez de las normas en las que pueda basarse dicha decisión. Por otra parte, el conocimiento de normas válidas no basta para saber cómo debemos decidirnos en una *determinada* situación. Los discursos de aplicación exigen otra información y otros principios que los discursos de fundamentación. Los subniveles A y B de Kohlberg, al menos en el nivel postconvencional, puede que tengan que ver con esta diferencia.

Si, por tanto, el uso de la razón práctica ya no se presenta como una operación que tiene lugar en la mente del individuo solitario, sino que se pone en manos de argumentaciones públicas, también las consecuencias empíricas del actuar regulado por normas llegan ante el tribunal de la razón que examina normas. Por ello, la ética de la actitud interior tiene que retroceder ante la ética de la responsabilidad. La idea de la asunción ideal de roles que Kohlberg tomó de G. H. Mead se implementa bajo la forma de una praxis de argumentación o de deliberación en común que fuerza a cada uno a asumir simultáneamente las perspectivas de todos los demás. En la filosofía analítica esta idea no ha recibido atención hasta hace bien poco. David Wiggins, por ejemplo, interpreta el procedimiento de universalización viendo unificadas en una determinada forma de comunicación las perspectivas del delincuente, de la víctima y del observador:

> Lo que tenemos *in mente* aquí es una escena pública [...] en la que los agentes morales son a la vez actores y espectadores [...] Los actores son aquí personas que hacen cosas y a las que se les hacen cosas. Los espectadores no son ajenos a esos roles. Ni tampoco los actores son ajenos al rol de espectadores. Pues todo el mundo desempeña cada uno de esos roles en algún momento, y su conocimiento directo e indirecto de los demás roles informa constantemente su modo de desempeñar cada uno de ellos[22].

Esta descripción es cuando menos cercana a la imbricación de perspectivas que se produce bajo los presupuestos comunicativos de las argumentaciones morales. Lo que aquí me parece importante es que la interpretación del punto de vista moral desde la teoría de la comunicación libera la intuición expresada en el imperativo categórico de la carga de un rigorismo moral que hace oídos sordos a las consecuencias de la acción. Una norma solamente puede encontrar

22. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, 1987, p. 82.

la aquiescencia racionalmente motivada de todos cuando cada implicado o cada afectado potencial ha tenido en cuenta las consecuencias directas y los efectos secundarios para sí y para los demás de la praxis de seguimiento universal de la norma en cuestión.

La misma consecuencia liberadora se sigue de la lógica de los discursos de aplicación[23]. El principio de universalización que regula los discursos de fundamentación no agota el sentido normativo de la imparcialidad de un juicio justo. Para garantizar la corrección de los juicios singulares tiene que añadirse un principio ulterior. Un juez imparcial tiene que ponderar cuál de varias normas que compiten entre sí —cuya validez se ha constatado de antemano— es la más adecuada a un caso concreto, siempre y cuando todas las características relevantes de la constelación dada hayan recibido el peso que les corresponde en la descripción de la situación. Así pues, aquí entra en juego el principio de la adecuación y de la consideración exhaustiva de todas las características del contexto relevantes. Con ello, la razón práctica se hace valer a sí misma también en los discursos de aplicación.

3. *La abstracción de la eticidad concreta*

Los neoaristotélicos están diciendo algo correcto cuando critican la noción atomista de persona y la noción contractualista de sociedad que han dejado su impronta en casi todos los planteamientos morales y de teoría del Derecho modernos. Pero Hegel, uno de los primeros que ha formulado esta crítica, no era menos consciente del hecho de que en las abstracciones modernas también hay un momento de verdad. Los planteamientos individualistas hacen valer aquel tipo de autonomía y de libertad de conciencia que la autocomprensión de la Modernidad ya no puede perder. Así es también como Kant ha anclado la conciencia moral en el yo inteligible del sujeto individual. Tenía a la vista la situación límite en la que una convicción moral debe ser defendida contra los prejuicios de una mayoría e incluso de toda una sociedad. El pensamiento idealista se había dejado determinar por el ejemplo protestante de Lutero: «Aquí estoy, no puedo obrar de otra manera». Al pragmatismo norteamericano, surgido también del espíritu protestante, le asiste por su parte el mérito de superar el individualismo de las teorías contractualistas sin abandonar la sustancia moral que hasta entonces se conservaba en la conciencia individual de cada sujeto. Peirce, Royce y Mead han desarrollado las ideas de una comunidad ilimitada de comunicación o de un discurso universal que ofrecen una alternativa a la interioridad abstracta, dado que trascienden todo lo establecido y sin embargo conservan el carácter de una instancia de apelación *pública*. Asimismo, la «asunción ideal de roles» conserva los rasgos de una socialización trascendental y recuerda al lazo social que rodea a la humanidad en su conjunto.

23. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 255 ss.

Con el punto de referencia de una comunidad de comunicación ampliada idealmente, la teoría moral se despide de toda noción presocial de persona. La individuación es solamente la cruz de la moneda cuya cara es la socialización. Solo en relaciones de reconocimiento recíproco puede cada persona desarrollar y reproducir su identidad propia. Incluso el más íntimo núcleo de la persona está vinculado internamente con la amplia periferia de una muy ramificada red de relaciones comunicativas. Solo en la medida en que se enajene comunicativamente llega a ser la persona idéntica consigo misma. Las interacciones sociales con las que se va formando el yo también lo ponen en peligro a causa de las dependencias en que cae y de las contingencias a que está expuesto. La moral sirve de contrapeso a esta vulnerabilidad que radica en el modo mismo de la socialización.

Pero entonces no es posible obtener por desarrollo de los presupuestos necesarios del actuar teleológico de sujetos solitarios una noción de autonomía dotada de contenido normativo[24]. A tal fin debemos partir del modelo del actuar orientado por el entendimiento mutuo. En el actuar comunicativo tanto el hablante como el oyente cuentan con la intercambiabilidad de sus perspectivas. En tanto que, en una actitud performativa, entran en una relación interpersonal, tienen que reconocerse simétricamente como sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que pueden orientar su actuar por pretensiones de validez. Y en el contexto normativo del mundo de la vida sus expectativas de conducta permanecen recíprocamente imbricadas entre sí. Los presupuestos necesarios del actuar comunicativo constituyen de esta manera una infraestructura de entendimiento mutuo posible que contiene un núcleo moral: la idea de intersubjetividad libre de coacción. Ahora bien, dado que la praxis de la argumentación representa únicamente una forma de reflexión del actuar comunicativo, este actuar transmite, por así

24. A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.

decir, el contenido normativo de sus presuposiciones a los presupuestos comunicativos de la argumentación. Solo en este nivel se hacen *enteramente reversibles* en todas las dimensiones pertinentes las perspectivas, las relaciones de reconocimiento y las expectativas normativas incluidas en el actuar comunicativo. En efecto, de modo interino se espera de los participantes en la argumentación que se distancien del espectro de validez de todas las formas de vida que encuentran existiendo ya.

Con ello estamos aludiendo a los planteamientos de una ética del discurso que puede explicar por qué Kohlberg puede postular una conexión interna entre las capacidades socialmente cognitivas y la consciencia moral. R. Selman ha extendido las investigaciones relativas a la asunción de perspectivas al campo de las estrategias interpersonales de negociación[25]. Estas y otras investigaciones parecidas[26] ofrecen evidencias empíricas para la fundamental intuición de que una interpretación intersubjetiva del punto de vista moral puede llevarse hasta el análisis de las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo. Esto corre parejas a su vez con la tesis de Aristóteles de que no adquirimos nuestras intuiciones morales mediante doctrinas filosóficas u otros mensajes explícitos, sino de modo implícito mediante la socialización. Todos los procesos de socialización están caracterizados por la estructura de este tipo de acción, dado que tienen que desarrollarse a través del medio del actuar orientado por el entendimiento mutuo, y en los presupuestos del actuar comunicativo ya está inserto un núcleo moral.

V

Desde su tesis doctoral Kohlberg ha perseverado tenazmente en su planteamiento teórico. Ha analizado una y otra vez los mismos datos, ha reelaborado cada vez con mayor precisión las mismas ideas fascinantes. Esta actitud contrasta de forma impresionante con el oportunismo que anida en la investigación institucionalizada. Su actitud ha hecho de Kohlberg un filósofo entre científicos, si bien un filósofo que nunca se ha apartado de los estándares de

25. R. Selman, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt am Main, 1984; Íd., «Interpersonale Verhandlungen», en W. Edelstein y J. Habermas (eds.), *Soziale Interaktionen und soziales Verstehen*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 113 ss.
26. F. Oser, *Moralisches Urteil in Gruppen*, Frankfurt am Main, 1981.

un verdadero empírico. Por otra parte, era tan filósofo que en lo que respecta a la aplicación pedagógica de su teoría casi se ha convertido en un platónico. Kohlberg ha recorrido en dirección opuesta un trozo del camino que el desengañado Piaget siguió volviendo de la filosofía a la psicología. Como psicólogo ha conservado más de la autocomprensión clásica de la filosofía que la mayor parte de sus colegas filósofos, amedrentados por la autoridad de las ciencias.

III

RAZÓN PRÁCTICA

5

DEL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Para Judith

En la filosofía práctica el debate sigue bebiendo, hoy igual que antaño, de tres fuentes: la ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana. Dos partidos siguen en este campo argumentativo tan cargado de tensión también a Hegel, quien con su teoría del espíritu objetivo y de la «superación» de la moralidad en la eticidad quiso llegar a una síntesis entre el pensamiento clásico centrado en la comunidad y el pensamiento moderno-individualista basado en la libertad. Mientras que los comunitaristas se apropian la herencia hegeliana desde el punto de vista de la ética de bienes aristotélica y abandonan el universalismo del Derecho racional, la ética del discurso utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico, sin pagar por ello el precio de una *disolución* historicista de la moralidad en la eticidad. Persevera, al igual que Hegel, en la conexión interna entre la justicia y la solidaridad, pero en el espíritu de Kant. Trata de mostrar que el sentido del principio moral sólo se puede explicar desde el contenido de las presuposiciones inevitables de una praxis argumentativa que únicamente se puede llevar a cabo en común con otros. El punto de vista moral desde el que podemos enjuiciar las cuestiones prácticas imparcialmente se interpreta —qué duda cabe— de modos distintos. Pero no podemos disponer de él a nuestro antojo, ya que surge de la forma comunicativa del discurso racional mismo. Se le viene a la cabeza intuitivamente de modo inevitable a todo el que entra de alguna manera en esta forma de reflexión del actuar orientado por el entendimiento mutuo. Con

esta suposición básica, la ética del discurso se sitúa en la tradición kantiana sin exponerse a las objeciones que se han dirigido desde sus comienzos contra una ética abstracta de la actitud interior. Ciertamente, con su estrecha noción de moral se concentra en las cuestiones relativas a la justicia. Pero no tiene que descuidar la atención a las consecuencias de la acción, con razón reclamada por el utilitarismo, ni tampoco tiene que excluir del campo de estudio discursivo las cuestiones relativas a la vida buena, a las que la ética clásica concedía un lugar privilegiado, dejándolas en manos de actitudes derivadas de los sentimientos o de decisiones irracionales. En este sentido, el *nombre* de la ética del discurso puede que haya facilitado un malentendido. La teoría del discurso hace referencia a las cuestiones morales, a las cuestiones éticas y a las cuestiones pragmáticas de maneras distintas en cada uno de esos tres casos. Estas diferencias son lo que me gustaría aclarar en lo que sigue.

La ética clásica, al igual que las teorías modernas, parte de la pregunta que el individuo particular necesitado de orientación no puede dejar de plantearse cuando en una determinada situación se halla indeciso ante una tarea que debe solucionar de modo práctico: ¿cómo debo comportarme, qué debo hacer?[1]. Este «deber» mantiene un sentido inespecífico mientras no se haya determinado más de cerca el problema en cuestión y el aspecto desde el que se debe resolver. Me gustaría comenzar diferenciando el uso de la razón práctica, tomando como hilo conductor las preguntas pragmáticas, las éticas y las morales. Desde los aspectos de lo adecuado para conseguir un fin, de lo bueno y de lo justo se esperan de la razón práctica en cada uno de esos casos otras tantas operaciones distintas. En consonancia con ello, la constelación de razón y voluntad varía en los discursos pragmáticos, en los éticos y en los morales. Por último, la teoría moral, tan pronto se separa de la perspectiva interrogadora propia de la primera persona del singular, se topa con una realidad de la voluntad ajena que pone sobre la mesa otro tipo distinto de problemas.

I

Los problemas prácticos se apoderan de nuestra atención en diferentes situaciones. «Hay que» solucionarlos, pues de lo contrario se producen consecuencias que en el caso más sencillo son molestas.

1. U. Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984.

Así, por ejemplo, tenemos que decidir qué hacer cuando la bicicleta que utilizamos a diario se estropea, cuando aparecen achaques de salud o cuando nos falta el dinero necesario para satisfacer determinados deseos. En todos esos casos, buscamos fundamentos en los que apoyar una decisión racional entre las distintas posibilidades de acción en vista de un problema que *tenemos que* resolver si *queremos* alcanzar un determinado objetivo. También los objetivos mismos pueden hacerse problemáticos, por ejemplo cuando el plan de vacaciones que nos habíamos hecho fracasa de repente, o cuando tenemos que elegir una profesión. Ir a Escandinavia o a la isla de Elba, o quedarse en casa; empezar ya la carrera universitaria o aprender primero un oficio; hacerse médico o comercial de una editorial: todo esto depende en primera línea de nuestras preferencias y de las opciones que nos están abiertas en cada situación. De nuevo buscamos fundamentos para una decisión racional, esta vez entre los objetivos mismos.

En ambos casos, lo que sea racional hacer está determinado en parte por lo que se quiera: de lo que se trata es de la elección racional de los medios para un fin dado, o de la ponderación racional de los objetivos dentro de un marco de preferencias ya existentes. Nuestra voluntad ya está fijada fácticamente por deseos y valores; abierta a otras determinaciones lo está solo en lo que respecta a las alternativas de la elección de los medios o de la fijación de objetivos. Lo único que está en juego son las técnicas más apropiadas para arreglar bicicletas o para tratar ciertas enfermedades, las estrategias de obtención de dinero, los programas para planificar las vacaciones o elegir una profesión. En casos complejos, es necesario incluso desarrollar estrategias de toma de decisión mediante las cuales la razón se cerciore de su propio procedimiento y se haga reflexiva, por ejemplo en la forma de una teoría de la elección racional. Mientras la pregunta «¿qué debo hacer?» se refiera a esas tareas pragmáticas, será oportuno efectuar observaciones e indagaciones, comparaciones y ponderaciones con base en datos empíricos, desde el punto de vista de la eficiencia o con ayuda de otras reglas de decisión. La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad teleológica y con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas apropiados[2]. Lleva a recomendaciones que en casos sencillos tienen la forma semántica de imperativos condicionados. Kant habla de reglas de la habilidad y de consejos de la prudencia, de imperativos técnicos y

2. H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, trad. de R. Gutiérrez Girardot, Sur, Buenos Aires, 1973.

pragmáticos. Todos ellos ponen en relación entre sí causas y efectos según preferencias de valor y objetivos. El sentido imperativo que expresan se puede entender como un *deber relativo*. Las indicaciones para la acción dicen qué se «debe» hacer o qué se «tiene que» hacer si se quiere realizar determinados valores o fines. Pero tan pronto los valores mismos se tornen problemáticos, la pregunta «¿qué debo hacer?» remite a más allá del horizonte de la racionalidad teleológica.

En el caso de decisiones complejas, por ejemplo la elección de una profesión, puede resultar que no estemos en modo alguno ante una cuestión pragmática. Quien desea introducirse en el campo de la gestión editorial puede que reflexione qué será más adecuado a tal fin, hacer primero unas prácticas o empezar ya una carrera universitaria, pero quien no sepa en absoluto qué es lo que quiere se encuentra en una situación totalmente distinta. En ella, la elección de la profesión o de la carrera va unida a la pregunta por las «inclinaciones» o acerca de qué le interesa a uno, qué tipo de actividad le satisfaría, etc. Cuanto más radicalmente se plantee esta pregunta, tanto más se agudiza y se acerca al problema de qué vida es la que se quiere llevar, y esto significa: qué tipo de persona se es y al mismo tiempo se querría ser. Quien en decisiones de vital importancia no sabe qué quiere, acabará preguntándose *quién es él* y *quién le gustaría ser*. Las decisiones preferenciales triviales o débiles no necesitan fundamentación alguna; nadie tiene que rendir cuentas ante sí mismo o ante otros acerca de qué marca de coches o qué clase de jerséis prefiere. En cambio, con Charles Taylor denominamos preferencias «fuertes» las valoraciones que afectan no solo a disposiciones e inclinaciones casuales, sino a la autocomprensión de una persona, al tipo de vida que lleva, a su carácter: todas ellas están entretejidas con la propia identidad de cada persona[3]. Esta circunstancia da a las decisiones existenciales no solo su peso, sino también un contexto en el que están tan necesitadas de fundamentación como susceptibles son de ella. Las *decisiones de valor graves* se tratan desde Aristóteles como cuestiones clínicas relativas a la vida buena. Una decisión fruto de la ilusión —la unión a la pareja equivocada, la elección de una alternativa profesional errónea— puede tener como consecuencia una vida malograda. La razón práctica, que en este sentido apunta no solo a lo posible e idóneo para obtener el fin de que se trate en cada caso, sino a lo bueno, se mueve, si seguimos el uso lingüístico clásico, en el campo de la ética.

3. Ch. Taylor, «The Concept of a Person», en Íd., *Philosophical Papers* I, Cambridge, 1985, pp. 97 ss.

Las valoraciones fuertes están insertas en el contexto de una autocomprensión. Cómo se entienda uno a sí mismo depende no solo de cómo se describa, sino también de los modelos a los que tienda. La propia identidad se determina al mismo tiempo atendiendo a cómo se ve uno a sí mismo y cómo quisiera verse, quién se encuentra uno siendo y con referencia a qué ideales se proyecta a sí mismo y su vida. Esta autocomprensión existencial es en su núcleo evaluativa y, al igual que todas las valoraciones, tiene un rostro jánico. En ella se entretejen dos componentes: la descriptiva de la génesis biográfica del yo y la normativa del ideal de yo. Por ello, la aclaración de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exigen una comprensión *apropiadora*: la apropiación de la propia biografía y también de las tradiciones y contextos vitales que han determinado el propio proceso de formación[4]. Cuando están en juego ilusiones obstinadas, esta autocomprensión hermenéutica puede aguzarse hasta convertirse en el tipo de reflexión que disuelve los autoengaños. La toma de consciencia crítica de la biografía y de su contexto normativo no lleva a una autocomprensión axiológicamente neutral; más bien lo que sucede es que la autodescripción obtenida hermenéuticamente está vinculada internamente a una relación crítica hacia uno mismo. Una autocomprensión más profunda modifica las actitudes en las que se apoya un proyecto de vida dotado de contenido normativo o que al menos lo implican. Así, es posible fundamentar valoraciones fuertes por la vía de la autocomprensión hermenéutica.

Entre una carrera universitaria de ciencias empresariales y una formación como teólogo será posible decidirse con mejores razones una vez que se tenga claro quién es uno y quién se querría ser. Las preguntas éticas se podrán contestar por regla general con imperativos incondicionados del siguiente tipo: «tienes que dedicarte a una profesión que te dé el sentimiento de que estás ayudando a otras personas». El sentido imperativo de estas proposiciones se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos, y que sin embargo no es absoluto. Lo que tú «debes» o «tienes» que hacer posee aquí el sentido de que a la larga y en conjunto «es bueno» para ti actuar de ese modo. Aristóteles habla a este respecto de los caminos que conducen a la vida buena y feliz. Las valoraciones fuertes se orientan por un objetivo estable-

4. H.-G. Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en Íd., *La razón en la época de la ciencia*, trad. de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 59-82.

cido para mí de modo absoluto, a saber, por el bien supremo de una manera de vivir autárquica y que lleva su valor en sí misma.

La pregunta «¿qué debo hacer?» modifica su sentido una vez más tan pronto mis acciones afecten a los intereses de los demás o lleven a conflictos que deban regularse imparcialmente, es decir, desde puntos de vista morales. Sobre la nueva cualidad que entra ahora en juego nos instruye una comparación por contraste.

Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un agente que parte de sus fines y preferencias. Desde ese punto de vista, los problemas morales no se plantean en modo alguno porque otras personas tengan solo el valor de medios o de condiciones que restringen la realización del propio plan de acción que se haya concebido en cada caso. En el actuar estratégico, las partes suponen que cada una decide egocéntricamente con arreglo a sus propios intereses. Con esta premisa, ya de antemano existe entre los contrincantes un conflicto, cuando menos latente. Este conflicto puede llevarse hasta el final, puede ser paliado y puesto bajo control o puede ser solucionado en recíproco interés de las partes. Pero sin un radical cambio de la perspectiva y de la actitud, un conflicto interpersonal no puede ser percibido por las partes *como* problema moral. Si solamente puedo conseguir el dinero que me falta por el procedimiento de ocultar hechos relevantes, desde puntos de vista pragmáticos lo único que cuenta es el posible éxito de mis manejos y engaños. Quien problematiza su licitud está planteando *otro tipo* de pregunta, a saber, la pregunta moral de si todos podrían querer que en mi situación todo el mundo actuase de conformidad con la misma máxima.

Tampoco las preguntas éticas exigen en modo alguno una total ruptura con la perspectiva egocéntrica, pues no en vano están referidas al *telos* de mi vida. Desde este punto de vista, otras personas, otras biografías y otras constelaciones de intereses adquieren importancia solamente en la medida en que estén hermanadas o imbricadas con mi identidad, mi biografía y mis intereses en el marco de nuestra forma de vida compartida intersubjetivamente. Mi proceso de formación se desarrolla en un contexto de tradiciones que comparto con otras personas; mi identidad lleva también la impronta de identidades colectivas, y mi biografía está embutida en contextos vitales históricos de gran amplitud. Por ello, la vida que es buena para mí afecta también a las formas de vida que nos son comunes[5]. Así es como para Aristóteles el *ethos* del individuo

5. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

particular quedaba referido a e inserto en la *polis* de los ciudadanos. Pero las preguntas éticas apuntan en una dirección distinta que las morales: la regulación de los conflictos de acción interpersonales resultantes de intereses contrapuestos no es todavía nuestro tema. Si me gustaría ser alguien que en un estado de aguda necesidad se permite por una vez una pequeña estafa frente a una anónima compañía de seguros no es una cuestión moral, pues en ella lo que está en juego es mi respeto hacia mí mismo y quizá el respeto que otros me tributen, pero no el igual respeto por todos, esto es, el respeto simétrico que cada uno tributa a la integridad de todas las demás personas.

Con todo, tan pronto examinemos la compatibilidad de nuestras máximas con las de otros ya nos estamos acercando al modo moral de ver las cosas. Kant denomina máximas aquellas reglas de acción cercanas a la situación y más o menos triviales por las que se rige de costumbre la praxis de un individuo particular. Descargan al agente del peso de tener que tomar decisiones cotidianas, y se unen para configurar de modo más o menos coherente una praxis vital en la que se reflejan el carácter y el tipo de vida que se lleva. Kant tenía a la vista sobre todo las máximas de la temprana sociedad burguesa, diferenciada por estamentos profesionales. Las máximas constituyen en general las unidades más pequeñas de una red de costumbres practicadas en las que se concretan la identidad y el proyecto de vida de una persona (o de un grupo): regulan el transcurso del día, el modo de tratar a las demás personas, la manera de afrontar los problemas y de solucionar los conflictos, etc. Las máximas constituyen la intersección de ética y moral, dado que se pueden enjuiciar simultáneamente desde puntos de vista tanto éticos como morales. La máxima de permitirse por una vez una pequeña estafa puede que *no sea buena* para mí, a saber, cuando no tiene cabida en la imagen de la persona que yo querría ser o como la que yo querría que se me reconociese. La misma máxima puede que simultáneamente sea *injusta*, a saber, cuando su seguimiento universal no sea bueno por igual para todos. Un examen de máximas o una heurística formadora de máximas que se dejen guiar por la pregunta de cómo quiero vivir se vale de la razón práctica *de una manera distinta* que la consideración de si desde mi punto de vista una máxima seguida universalmente es apropiada para regular nuestra convivencia. En el primer caso se examina si una máxima es buena para mí y adecuada a la situación; en el otro, si yo puedo querer que una máxima sea seguida por todo el mundo como ley universal.

Allí se trata de una consideración ética; aquí, de una consideración de naturaleza moral, si bien todavía en un sentido restringido. Pues el resultado de esta consideración sigue ligado a la perspectiva personal de un individuo determinado. Mi perspectiva está determinada por mi autocomprensión, y puede que sea compatible con el modo en que me gustaría vivir una actitud laxa ante manejos y estafas cuando en situaciones comparables los demás se conducen de la misma manera y tan pronto se presenta la ocasión me hacen víctima de sus maquinaciones. Incluso Hobbes conoce la regla de oro, según la cual una máxima como esa podría estar justificada en determinados casos. Para él es una «ley natural» que cada uno conceda a todos los demás los derechos que exige para sí[6]. De un test de universalización realizado egocéntricamente no se sigue todavía que una máxima sería aceptada *por todos* como criterio moral de *su* actuar. Esta conclusión solo sería correcta si mi perspectiva coincidiese *a fortiori* con la de todos los demás. Únicamente si mi identidad y mi proyecto de vida reflejasen una forma de vida universalmente válida iría realmente en interés de todos por igual lo que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual[7].

Sólo el imperativo categórico rompe con el egocentrismo de la regla de oro («No le hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti»): con arreglo al primero, una máxima es justa únicamente cuando *todos* pueden querer que en situaciones comparables sea seguida por todo el mundo. *Todos y cada uno* tienen que poder querer que la máxima de nuestra acción llegue a ser una ley universal[8]. Solo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente. La pregunta «¿qué debo hacer?» se responde moralmente haciendo referencia a lo que *se* debe hacer. Los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o hacen referencia a ellas implícitamente. Sólo el sentido imperativo de estos mandatos se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del fin, para mí absoluto, de una vida buena,

6. Th. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, III, 14, ed. y trad. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.

7. E. Tugendhat, «Antike und moderne Ethik», en Íd., *Probleme der Ethik*, 1984, 33 ss. (trad. esp.: *Problemas de la ética*, trad. de J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1988).

8. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA 57, trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996.

lograda o no malograda. Aquí, lo que se «debe» o «hay que» hacer tiene más bien el sentido de que es justo y por tanto es un deber actuar así.

II

Según se plantee en cada ocasión el problema, la pregunta «¿qué debo hacer?» recibe un significado pragmático, ético o moral. En todos los casos, de lo que se trata es de fundamentar decisiones entre posibilidades de acción alternativas, pero las tareas pragmáticas exigen otro *tipo de acciones* que las tareas éticas y morales, y las correspondientes preguntas, otro *tipo de respuestas*. La ponderación de fines orientada por valores y la ponderación de los medios disponibles en la línea de la racionalidad teleológica están al servicio de la decisión racional acerca de cómo tenemos que intervenir sobre el mundo objetivo para producir un estado que deseamos. Se trata ahí, en lo esencial, de aclarar cuestiones empíricas y de cuestiones relativas a la elección racional. El *terminus ad quem* del correspondiente discurso pragmático es la recomendación de una técnica apropiada o de un programa realizable. Cosa distinta es la preparación racional de una decisión sobre valores grave y que afecte a la dirección que haya de tomar la entera praxis vital. De lo que ahí se trata es de la aclaración hermenéutica de la autocomprensión de un individuo y de la cuestión clínica acerca de mi vida lograda o no malograda. El *terminus ad quem* del correspondiente discurso ético-existencial es un consejo acerca de la correcta orientación en la vida, de los cauces por los que discurra la vida que yo lleve personalmente. De nuevo es cosa distinta de las anteriores el enjuiciamiento moral de acciones y máximas. Está al servicio de aclarar las legítimas expectativas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que perturben, debido a intereses contrapuestos, la convivencia ordenada. De lo que ahí se trata es de fundamentar y aplicar normas que establezcan los deberes y derechos recíprocos. El *terminus ad quem* del correspondiente discurso moral-práctico es llegar a un entendimiento mutuo sobre la solución correcta de un conflicto en el campo del actuar regulado por normas.

El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica apunta por tanto a obtener, respectivamente, indicaciones técnicas y estratégicas para la acción, consejos clínicos y juicios morales. Denominamos razón práctica la facultad de fundamentar los correspon-

dientes imperativos, y según sea en cada caso la referencia a la acción y el tipo de decisiones que haya que tomar se modifica no solo el sentido ilocutivo del «tener que» o del «deber», sino también el *concepto de voluntad* que en cada caso se debe dejar determinar por imperativos fundamentados racionalmente. El deber de las recomendaciones pragmáticas, relativizado como está por fines y valores subjetivos, se dirige al *arbitrio* de un sujeto que adopta decisiones prudentes con base en actitudes y preferencias de las que parte de modo contingente: la facultad de elección racional no se extiende a los intereses y orientaciones axiológicas mismos, sino que los presupone como dados. El deber de los consejos clínicos, relativizado como está por el *telos* de la vida buena, va dirigido a la tendencia a la autorrealización, por tanto a la *resolución* de un individuo que se decide a llevar una vida auténtica: la capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, y de las huellas de esta el individuo puede aprender quién es él y quién le gustaría ser. Por último, el deber categórico de los mandatos morales está dirigido a la —en sentido enfático— *libre voluntad* de una persona que actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma: solo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales. En el campo de validez de la ley moral la determinación de la voluntad por la razón práctica no está limitada por disposiciones casuales ni por la biografía o la identidad personal. Autónoma solo puede llamarse lícitamente la voluntad que esté guiada por las convicciones morales y por tanto sea enteramente racional. De ella se han eliminado todos los rasgos heterónomos del arbitrio o de la resolución, para constituir una vida peculiar y, de la forma que sea, auténtica. Ahora bien, Kant confundió la voluntad autónoma con la omnipotente: para poder pensarla como la absolutamente dominante, tuvo que trasladarla al reino de lo inteligible. En el mundo tal y como lo conocemos la voluntad autónoma solo llega a obtener eficacia en la medida en que la fuerza motivante de las buenas razones pueda prevalecer sobre el poder de otros motivos. Así, en el realista lenguaje cotidiano llamamos a la voluntad correctamente informada, pero débil, «buena» voluntad.

Así, la razón práctica, según se utilice atendiendo a lo adecuado para obtener un fin, a lo bueno o a lo justo, se rige por el arbitrio de quien actúa conforme a una racionalidad teleológica, por la resolución del sujeto que se realiza a sí mismo con autenticidad o por la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente. Con

ello se modifica en cada uno de esos casos la constelación de razón y voluntad y la noción misma de razón práctica. Con el sentido de la pregunta «¿qué debo hacer?» se modifica no solo su destinatario, la voluntad del agente que busca una respuesta, su estatus, sino también quien proporciona la información, la facultad misma de reflexión práctica. Según sea el aspecto elegido, se derivan tres lecturas distintas de la razón práctica que se complementan mutuamente. Pero en cada una de las tres grandes tradiciones filosóficas solamente se ha tematizado una de esas lecturas. Para Kant, la razón práctica coincide con la moralidad: solo en la autonomía son la razón y la voluntad la misma cosa. Para el empirismo, la razón práctica se funde con su uso pragmático hasta desaparecer en él: queda reducida, dicho en términos kantianos, a la utilización teleológica de la actividad intelectual. En la tradición aristotélica, la razón práctica asume el papel de una capacidad de juzgar que ilustra el horizonte biográfico de un *ethos* asimilado por acostumbramiento. En cada caso se espera de la razón práctica un resultado *diferente*. Esto se muestra en los distintos discursos en los que esta última se mueve.

III

Los discursos pragmáticos en los que fundamentamos recomendaciones técnicas y estratégicas tienen un cierto parentesco con los discursos empíricos. Sirven para referir el saber empírico a fines y preferencias hipotéticos y para valorar las consecuencias de las decisiones (no completamente informadas) tomadas sobre la base de ciertas máximas. En último término, las recomendaciones técnicas o estratégicas toman prestada su validez del saber empírico en el que se apoyan. Su validez es independiente del hecho de que un destinatario se decida a adoptar esas instrucciones para la acción. Los discursos pragmáticos están referidos a contextos de utilización *posibles*. Solo están conectados con la formación fáctica de la voluntad de los agentes a través de los fines y preferencias subjetivos de estos últimos. No existe relación *interna* alguna entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales esta constelación se modifica de manera que las fundamentaciones constituyen un motivo racional para el cambio de actitud.

En esos procesos de autocomprensión los roles de participante en el discurso y de agente se solapan entre sí. Quien desea obtener claridad sobre su vida como un todo, fundamentar decisiones de

valor graves y cerciorarse de su identidad, no puede hacer que nadie le represente en el discurso ético-existencial, ni como persona de referencia ni como instancia de acreditación. Sin embargo se puede seguir hablando de discurso, ya que aquí los pasos de la argumentación no pueden ser idiosincrásicos, sino que tienen que seguir siendo comprensibles intersubjetivamente. El individuo particular sólo gana distancia reflexiva respecto de su propia biografía en el horizonte de formas de vida que comparta con otros y que por su parte constituyan el contexto para proyectos vitales diferentes en cada caso. Los miembros del común mundo de la vida son participantes potenciales que en los procesos de autocomprensión asumen el rol catalizador del crítico no implicado. Ese rol puede ir adquiriendo perfiles cada vez más definidos, hasta llegar a convertirse en el rol terapéutico de un psicoanalista, tan pronto entre en juego saber clínico universalizable. Bien es cierto, con todo, que ese saber clínico mismo sólo se constituye en este tipo de discursos[9].

La autocomprensión se refiere a un específico contexto biográfico y lleva a enunciados evaluativos acerca de qué es bueno para una determinada persona. Esas valoraciones, que se apoyan en la reconstrucción de una biografía de la que se ha tomado consciencia y que al mismo tiempo ha sido hecha propia, poseen un estatus semántico muy peculiar. Pues aquí «reconstrucción» significa no solo la captación descriptiva de un proceso de formación a través del cual se ha llegado a ser el tipo de persona que uno se encuentra a sí mismo siendo; significa simultáneamente una clasificación crítica y una ordenación reorganizadora de los elementos asumidos, de manera que el propio pasado puede ser aceptado, a la luz de las posibilidades de acción de que se disfrute en ese momento, como la historia de la formación de la persona que en el futuro gustaría ser y permanecer siendo. La figura de pensamiento existencialista del «proyecto arrojado» ilumina el carácter jánico de las valoraciones fuertes que se fundamentan por la vía de una apropiación crítica de la propia biografía. Al contrario de lo que sucedía con las recomendaciones técnicas y estratégicas, aquí ya no es posible separar génesis y validez. En la medida en que veo qué es bueno para mí, hago mío el consejo en cierto modo: tal es el sentido de una decisión consciente. En la medida en que me convenzo de la corrección de un consejo clínico, me decido también a la reorientación de mi vida que ahí se me aconseja. Por otra parte, únicamente

9. Cf. T. Maranhao, *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue*, Madison, 1986.

cuando obedece a los mismos criterios de autenticidad que el discurso ético-existencial cede mi identidad a la presión reflexiva de una autocomprensión modificada, e incluso queda inerme ante ella. Ese discurso presupone ya del lado del destinatario la tendencia a una vida auténtica, o la presión del padecimiento de un paciente que se percata de la «enfermedad mortal». Por ello, el discurso ético-existencial está siempre necesitado del *telos precedente* de una manera de vivir *consciente*.

IV

En los discursos ético-existenciales la razón y la voluntad se determinan recíprocamente, quedando esta última inserta en el contexto biográfico tematizado. A las partes implicadas no les es lícito salir, en los procesos de autocomprensión, de la biografía o de la forma de vida en las que se encuentren estando fácticamente. Por el contrario, los discursos moral-prácticos exigen la ruptura con todas las obviedades de la eticidad concreta asimilada por acostumbramiento, así como el distanciamiento respecto de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretejida inextricablemente. Solo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que participen todos los posiblemente afectados y en el que, en actitud hipotética, pudiesen tomar postura mediante argumentos respecto de las pretensiones de validez de las normas y modos de actuar que en cada caso hayan llegado a ser problemáticos, se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva de cada uno con las perspectivas de todos. Este punto de vista de la imparcialidad rompe la subjetividad de la perspectiva propia de cada participante, sin perder la conexión con la actitud performativa de los mismos. La objetividad del denominado observador ideal bloquearía el acceso al saber intuitivo del mundo de la vida. El discurso moral-práctico significa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior[10]. En este foro solo pueden recibir aquiescencia fundamentada aquellas propuestas de normas que expresen un interés común de todos los afectados. Por ello, las normas fundamentadas discursivamente hacen valer simultáneamente estas dos cosas: la captación intelectiva de lo

10. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La transformación de la filosofía* II, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341-413.

que va en interés de todos por igual y una voluntad universal que ha asumido en sí *sin represión* la voluntad de todos. En este sentido, la voluntad determinada por razones morales no queda externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma queda totalmente interiorizada en la razón.

Por ello creía Kant que la razón práctica solo llega enteramente a sí misma y coincide con la moralidad en esa calidad de instancia examinadora de normas. La interpretación desde la ética del discurso que hemos dado al imperativo categórico permite reconocer, sin embargo, la unilateralidad de toda teoría que se concentre exclusivamente en las cuestiones relativas a la fundamentación. Tan pronto las fundamentaciones morales se apoyen en un principio de universalizabilidad que fuerce a los participantes en el discurso a examinar las normas controvertidas separadas de las situaciones y sin atender a motivos existentes o instituciones vigentes, para ver si podrían recibir la aquiescencia reflexionada de todos los afectados, se agrava el problema de cómo se pueden *aplicar* las normas así fundamentadas[11]. Las normas válidas deben su universalidad abstracta a la circunstancia de que solamente superan el test de universalización una vez que han sido descontextualizadas. En esta versión abstracta solo se pueden aplicar sin reservas a aquellas situaciones estándar cuyas características han sido tenidas en cuenta desde el principio como condiciones de aplicación en la componente de *si*... de la regla. Ahora bien, toda fundamentación de normas tiene que operar con las limitaciones normales de un espíritu finito, esto es, situado históricamente y provinciano en lo que respecta al futuro. Por ello, y *a fortiori*, no puede someter a consideración explícita ya todas aquellas notas distintivas que en el futuro caracterizarán a las constelaciones de casos particulares imprevistos. Por esta razón, la *aplicación* de normas exige una aclaración argumentativa específica. En ella la imparcialidad del juicio no puede estar garantizada a su vez por un principio de universalización; en lo que respecta a las cuestiones de aplicación sensible al contexto la razón práctica tiene que hacerse valer más bien con un principio de adecuación. En efecto, aquí hay que mostrar cuál de las normas que ya se presuponen válidas es adecuada para un caso dado a la luz de todas las características de la situación relevantes y captadas de modo todo lo completo que resulte posible.

Ahora bien, al igual que los relativos a la fundamentación, los discursos de aplicación siguen siendo un asunto meramente cognitivo, por lo que no ofrecen compensación alguna para la desconexión del juicio moral de los motivos del actuar. Los mandatos morales son válidos con independencia de que su destinatario se encuentre o no con fuerzas para hacer lo que tiene por correcto. Ciertamente, la autonomía de su voluntad se mide con arreglo al criterio de si es capaz de actuar por convencimiento moral, pero las convicciones morales no *causan* ya actuar autónomo. La pretensión de validez que unimos a las proposiciones normativas tiene sin duda fuerza obligante. El deber es, siguiendo el uso del lenguaje de Kant, la afección de la voluntad por la pretensión de validez de los mandatos morales. Y que las razones en las que se apoya esa pretensión de validez no son absolutamente ineficaces se aprecia en la mala conciencia que nos atormenta cuando actuamos en contra de nuestro leal saber y entender. Los sentimientos de culpa son un indicador bien tangible de las vulneraciones del deber. Pero en ellos se expresa solamente que sabemos que no tenemos buenas razones para actuar *de otra manera*. Los sentimientos de culpa indican que se ha producido una escisión de la voluntad.

11. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988.

V

La voluntad empírica escindida de la voluntad autónoma desempeña un notable cometido en el dinamismo de nuestros procesos de aprendizaje moral[12]. Pues la escisión de la voluntad solamente es un síntoma de la debilidad de la misma cuando las exigencias morales contra las que atenta son realmente legítimas y *exigibles* en las condiciones dadas. En la revuelta de una voluntad que se desvía se hace oír también —con demasiada frecuencia, bien lo sabemos— la voz de eso «otro» marginado por principios morales anquilosados, la vulnerada integridad de la dignidad humana, el reconocimiento denegado, el interés descuidado, la diferencia contradicha.

Dado que los principios de una moral que ha llegado a ser autónoma elevan una pretensión análoga a la cognoscitiva, la validez y la génesis se vuelven a separar aquí al igual que sucedía en el discurso pragmático. Tras la fachada de una validez categórica, puede esconderse y escudarse un interés meramente prevalente. Es tanto más fácil levantar esa fachada cuanto que la corrección de los mandatos morales, a diferencia de lo que sucede con la verdad de las recomendaciones técnicas o estratégicas, no guarda una relación

12. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, pp. 87 ss.

contingente con la voluntad de sus destinatarios, sino que debe atarla racionalmente, y por tanto desde dentro. Para romper las cadenas de una universalidad falsa, meramente pretendida, de principios universalistas obtenidos selectivamente y aplicados de modo insensible al contexto, siempre han sido necesarios, y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral: ni a las clases menos privilegiadas, ni a las naciones explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas. Quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a *permanecer* siendo ajeno a él, está traicionando a su propia idea. Solo dejando en libertad de modo radical las biografías individuales y las formas de vida particulares se hace digno de crédito el universalismo del igual respeto por todos y de la solidaridad con todo aquello que tiene un rostro humano.

Esta reflexión trasciende ya los límites de la formación individual de la voluntad. Hasta el momento hemos investigado el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica tomando como hilo conductor la pregunta tradicional «¿qué debo hacer *yo*?». Cuando ahora el horizonte de la pregunta se desplaza de la primera persona del singular a la primera del plural, se está modificando algo más que el mero foro de la reflexión. Ya la formación individual de la voluntad sigue, conforme a su idea propia, una argumentación pública que en el fuero interno simplemente se reproduce. Allí donde la moral topa con los límites de la moralidad no estamos ante un cambio de perspectiva, de la interioridad del pensamiento monológico a la publicidad del discurso, sino ante una modificación del planteamiento del problema: lo que se modifica es el rol en el que el otro sujeto nos sale al encuentro.

No cabe duda de que el discurso moral-práctico se libera de la perspectiva que mira al propio éxito y a la propia vida, de la que en cambio las reflexiones pragmáticas y éticas siguen presas. Pero también a la razón examinadora de normas el otro le sigue saliendo al encuentro como oponente en una argumentación que es *imaginaria*, dado que está ampliada contrafácticamente y se escenifica virtualmente. Tan pronto el otro comparece como alguien situado frente a mí que es *real* y posee una voluntad propia e indelegable, se plantean nuevos problemas. Entre las condiciones de la formación colectiva de la voluntad se cuenta en primera línea *esta* realidad de la voluntad ajena.

De la circunstancia de la pluralidad de agentes, junto con la condición de la doble contingencia bajo la que la realidad de cada voluntad se ve confrontada con la realidad de otra, se sigue el ulterior problema de la persecución común de fines colectivos, y el problema de la regulación de la convivencia bajo la presión de la complejidad social, que ya ha venido siendo tratado hasta el momento, se plantea de una nueva manera. Tan pronto el interés propio tenga que ser puesto en consonancia con el ajeno, los discursos pragmáticos remiten a la necesidad de llegar a soluciones de compromiso. En los discursos ético-políticos de lo que se trata es de aclarar una identidad colectiva que tiene que dejar sitio para la multiplicidad de proyectos de vida individuales. El problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el paso de la moral al Derecho. Y con la implementación de fines y programas se plantean por último las cuestiones referentes a la transmisión y a la utilización neutral del poder político.

El Derecho racional moderno ha reaccionado a este planteamiento de los problemas. Ciertamente, ha olvidado la naturaleza intersubjetiva de la formación colectiva de la voluntad, dado que no es lícito representarse esta última como una formación individual de la voluntad en tamaño grande. Tenemos que abandonar las premisas del Derecho racional procedentes de la filosofía del sujeto. Desde el punto de vista de la teoría del discurso, el problema del entendimiento mutuo entre partes cuyas voluntades e intereses chocan entre sí se traslada al plano de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones que sea preciso desarrollar realmente[13].

Solo en este plano de una teoría discursiva del Derecho y de la política nos es lícito esperar una respuesta a la pregunta que no podemos dejar de hacernos tras el análisis que hemos venido efectuando hasta este momento: ¿nos es lícito seguir hablando de la razón práctica en singular una vez que esa razón se ha disgregado en los aspectos de lo adecuado para conseguir un fin, de lo bueno y de lo justo? Ciertamente, todos estos argumentos se refieren a la voluntad de agentes posibles, pero ya hemos visto que con el tipo de las preguntas y respuestas se modifican también los conceptos de voluntad. La unidad de la razón práctica ya no se puede fundamen-

13. Con ello estoy eligiendo un camino distinto del seguido por K.-O. Apel con su «principio complementario»; cf. más adelante las pp. 130 ss. de este mismo volumen. Cf. también J. Habermas, «La soberanía popular como procedimiento», en Íd., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, ²2000, pp. 589 ss.

tar, siguiendo el modelo kantiano de la unidad de la consciencia trascendental, en la unidad de la argumentación moral. Pues no hay un metadiscurso al que pudiésemos retirarnos para fundamentar la elección entre distintas formas de argumentación[14]. ¿No queda entonces en manos de las preferencias de cada uno, o en el mejor de los casos de una capacidad de juzgar prediscursiva de cada individuo particular, la decisión acerca de si queremos concebir un problema dado desde el punto de vista de lo adecuado para conseguir un fin, de lo bueno o de lo justo? El recurso a una capacidad de juzgar que «les ve» a los problemas si son de naturaleza más bien estética o económica, teórica o práctica, ética o moral, política o jurídica, tiene que ser insatisfactorio para todo aquel que, con Kant, tenga buenas razones para dejar a un lado el poco claro concepto aristotélico de capacidad de juzgar. De cualquier manera, no se trata aquí de una capacidad de juzgar reflexionante que refiera casos a reglas, sino de un olfato para *clasificar* problemas.

Como Peirce y el pragmatismo subrayan con razón, los problemas reales siempre tienen algo objetivo; nos vemos confrontados con problemas que se nos vienen encima. Esos problemas mismos tienen una fuerza que define la situación y, por así decir, imponen a nuestro espíritu su propia lógica interna. Sin embargo, si en cada caso siguiesen una lógica propia que no tuviese puntos de contacto con la lógica del siguiente problema, cada nueva clase de problemas tendría que llevar a nuestro espíritu en una dirección distinta. La razón práctica que encontrase su unidad en la mancha ciega de una capacidad de juzgar así de reactiva se quedaría en una estructura opaca que solo se podría aclarar fenomenológicamente.

La teoría moral tiene que dejar abiertas estas preguntas y entregárselas a la filosofía del Derecho. Pues la unidad de la razón práctica solamente puede hacerse valer a sí misma de un modo que no esté expuesto a malentendidos en la red de aquellas formas de comunicación y prácticas civiles en las cuales las condiciones de la formación colectiva racional de la voluntad hayan ganado firmeza y consistencia institucional.

14. Esta es la objeción de M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, Frankfurt am Main, 1976, pp. 11 ss.

6

ACLARACIONES A LA ÉTICA DEL DISCURSO

La ética del discurso se ve confrontada con objeciones que por un lado se dirigen contra los planteamientos deontológicos como tales y, por otro, contra el intento específico de explicar el punto de vista moral desde los presupuestos comunicativos universales de la argumentación. Abordaré algunos de estos reparos y los estudiaré metacríticamente, a fin de aclarar una vez más, de este modo asistemático, el planteamiento teórico que K.-O. Apel y yo defendemos juntos en sus rasgos esenciales.

En lo apartados que siguen haré referencia a tesis de B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K.-O. Apel, T. McCarthy, A. MacIntyre y G. Patzig. Trataré, en este mismo orden:

1) las relaciones entre razón teórica y razón práctica;

2) los parentescos y diferencias entre validez veritativa y validez deóntica;

3) algunas relaciones entre racionalidad y moralidad;

4) las relaciones entre la fundamentación de las normas y su aplicación;

5) las relaciones entre la validez normativa, la sanción y la propia estima;

6) la interpretación del punto de vista moral desde la teoría del discurso;

7) el cometido de las idealizaciones en esa explicación del punto de vista moral;

8) la distinción entre derechos y deberes negativos y positivos;

9) el intento de una ética de bienes desde planteamientos postmetafísicos;

10) el sentido de las «fundamentaciones últimas» en la teoría moral;

11) la prioridad de lo justo sobre lo bueno;

12) las relaciones entre tradición y modernidad constitutivas para la noción de «consciencia moral postconvencional», y

13) el desafío de la ética ecológica para una concepción que obedezca a planteamientos antropocéntricos.

1. Hace ya largo tiempo que el cognitivismo de la ética kantiana viene chocando con la incomprensión de quienes miden la razón práctica por los patrones del pensamiento intelectivo. Así, el empirismo niega que las cuestiones morales se puedan decidir de algún modo que sea racional. Ya el uso normal del lenguaje, afirma una objeción *prima facie*, tiene que hacer desconfiar a los cognitivistas de sus propios planteamientos: cuando actuamos inmoralmente, no necesariamente nos estamos comportando de modo irracional. Esto es innegable tan pronto entendamos «racional» en el sentido de un actuar prudente, pragmáticamente inteligente, esto es, teleológicamente racional. Pero ahí nuestro uso del lenguaje ya no es un testigo inocente. Ya ha dejado en él su impronta un modo de ver las cosas que limita lo racional al ámbito de lo adecuado para conseguir fines. Ciertamente, no nos es lícito equiparar sin más las convicciones morales al saber epistémico, pues las primeras nos dicen qué debemos hacer, mientras que solo conocemos algo en sentido estricto cuando sabemos cómo se las han las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teoría. Y, efectivamente, nuestras intuiciones morales cotidianas ni están necesitadas de una teoría ética ni normalmente sacan mucho partido de ellas. Pero de ahí no se sigue que el saber cotidiano dominado intuitivamente no constituya saber alguno. La costumbre de criticar el actuar inmoral y de discutir sobre cuestiones morales aportando razones habla más bien a favor de que unimos a los juicios morales una pretensión cognitiva. Tampoco Kant menosprecia en absoluto el «conocimiento racional moral ordinario»; tiene claro que «no se necesita ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer»[1].

Hemos de preguntarnos, por tanto, si teniendo en cuenta el «conocimiento moral de la razón humana ordinaria» la teoría moral

1. I. Kant, *Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten**, BA 21.

* *Sic* en el original. Habermas se quiere referir sin duda a la obra de Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996) (*N. del T.*).

misma no queda circunscrita a unos estrechos límites. Los juicios morales dan ocasión a autores como Bernard Williams para reflexionar sobre los «límites de la filosofía»[2]. Ciertamente, reconocen a las reflexiones morales una cualidad cognitiva, pero solamente la débil fuerza de un cercioramiento reflexivo de las situaciones, que ya nos son familiares, en las que en cada caso vivimos y en las que nos gustaría vivir. Esto responde a un modo de ver las cosas aristotélico, que considera limitada la razón práctica esencialmente a la autocomprensión ética, y por tanto a la esfera del bien. Aristóteles había defendido la tesis de que expresiones como «juicio moral» y «fundamentación moral» poseen un sentido específico, y, por cierto, no-epistémico; para él, la ética no es cuestión de conocimiento en sentido estricto, sino de meditación práctica.

Esta facultad de la *phronesis* (*prudentia*, prudencia) había sido determinada por Aristóteles negativamente, por contraste con las fuertes pretensiones de la *episteme* —es decir, de un conocimiento dirigido a lo universal, necesario y supratemporal del ente, y en último término del cosmos— pero sin negarle todo valor cognitivo. En cambio, los aristotélicos *modernos* ya no pueden valerse sin más del contraste con una facultad metafísica de conocimiento como esa. El modo de conocimiento de las ciencias, falible como es, ha abjurado de toda aspiración metafísica, y no es claro cómo se podría seguir adelgazando de modo notable ese débil saber postmetafísico sin poner en peligro el núcleo cognitivo mismo. Por otra parte, el saber teórico seguro en el sentido de las modernas ciencias empíricas ya no se puede utilizar en contextos genuinamente prácticos: en el mejor de los casos, permite consideraciones de fines-medios, recomendaciones técnicas y estratégicas que son moralmente indiferentes. Desde estas premisas se hace difícil seguir calificando nuestro saber ético cotidiano como saber.

A los aristotélicos modernos se les ofrece una escapatoria en la distinción entre un saber cotidiano ingenuo y ligado a su contexto, por un lado, y el saber reflexivo universalizado teóricamente, por otro. B. Williams desarrolla la tesis de que nos es lícito hablar de *saber* ético al igual que de saber científico porque el primero nos proporciona orientación en nuestro mundo social de manera similar a como el segundo hace lo propio en el mundo de las cosas y sucesos. Con todo, el saber ético sólo tiene valor informativo dentro del horizonte de la praxis cotidiana de individuos socializados, adquirida por acostumbramiento y específica de cada cultura, mien-

2. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, 1985.

tras que el saber empírico está amenazado por engaños precisamente en el día a día, y sólo puede asentarse como un saber sobre hechos universalmente válido desde la distancia de la reflexión científica. Las ciencias empíricas adoptan una actitud crítica precisamente frente al tipo de intuiciones cotidianas en las que apoyamos nuestros juicios morales. Pero si quisiésemos someter nuestro saber ético a una reflexión científica lo destruiríamos, ya que la objetivación teórica le haría perder su sede en la vida.

Ahora bien, a Williams no se le escapa que esta consideración lleva a un callejón sin salida. Las modernas condiciones de vida están caracterizadas por un pluralismo de formas de vida y de convicciones axiológicas rivales; esto —y no la vacía duda de los teóricos morales— es lo que hace caer al saber de la eticidad concreta adquirido tradicionalmente y por acostumbramiento en un torbellino de problematización al que hoy en día ya nadie se puede sustraer. La consciencia de contingencia se apodera también del saber ético y fuerza a la reflexión:

> El afán por comprender reflexivamente nuestra sociedad y nuestras actividades va mucho más lejos que antes [...] No hay camino de vuelta desde la reflexividad[3].

En vista de esta situación, el intento de proteger a los poderes tradicionales y a las instituciones de la presión de la reflexión, por ejemplo en el sentido de A. Gehlen, es desesperadamente reaccionario. Igual de poco plausible es, por otra parte, el intento del decisionismo de contrarrestar la creciente contingencia de las convicciones diciendo que la pura decisión tiene que proporcionarnos certeza. Al igual que otras propuestas no cognitivistas, también la decisionista es contraintuitiva; en efecto, a las convicciones les es propio siempre un momento de pasividad: se *forman*, y no son producidas por nosotros como las decisiones. Finalmente, si no se desea abandonar cínicamente, a favor de un relativismo que se ofrece desde la perspectiva del observador, los fenómenos que saltan a la vista desde la perspectiva del implicado, ni tampoco acusar sencillamente de mentiroso, con Nietzsche y el historicismo, al claro lenguaje que hablan nuestros sentimientos morales, el dilema se plantea con toda su fuerza: ¿cómo podemos apropiarnos críticamente el ingenuo saber ético cotidiano sin al mismo tiempo destruirlo con la objetivación teórica? ¿Cómo puede el saber ético

3. *Ibíd.*, p. 163.

llegar a ser reflexivo desde la perspectiva de los implicados mismos?

La respuesta que da B. Williams apunta en la dirección de una autorreflexión ética. Al igual que un individuo particular puede recapacitar sobre sí mismo y sobre su vida como un todo, a fin de obtener claridad acerca de qué tipo de persona es y le gustaría ser, así también los miembros de un colectivo pueden reunirse confiadamente en una deliberación pública, a fin de ponerse de acuerdo sobre su forma de vida común y sobre su identidad valiéndose únicamente de la coacción no coaccionante del mejor argumento. En esos discursos, que me gustaría denominar ético-políticos, pueden obtener claridad acerca de quiénes son y quiénes quieren ser en tanto que miembros de una familia, habitantes de una región o ciudadanos de un Estado. Ahí se debate sobre valoraciones fuertes que afectan a la autocomprensión de la persona o de la sociedad como un todo. La biografía individual o la forma de vida compartida intersubjetivamente constituyen el horizonte dentro del cual los implicados pueden cerciorarse críticamente de su origen con la mirada puesta en las posibilidades de acción de que dispongan en ese momento concreto. Esos procesos de autocomprensión apuntan a decisiones conscientes medidas por el patrón de una vida vivida de manera auténtica. En la medida en que las teorías pueden ser de ayuda a tal efecto, se trata más bien de un saber clínico universalizado que de un saber filosófico:

> Cómo la fidelidad a un sí mismo o a una sociedad existentes se puede combinar con la reflexión, la autocomprensión y la crítica es una pregunta a la que la filosofía misma no puede responder. Es la clase de pregunta a la que se debe responder viviendo reflexivamente. La respuesta debe ser descubierta, o establecida, como el resultado de un proceso, personal o social, que esencialmente no puede formular la respuesta por adelantado, a no ser de una manera inespecífica. La filosofía puede desempeñar un cometido en ese proceso, puesto que desempeña un cometido a la hora de identificar la pregunta, pero no puede sustituirlo[4].

La filosofía puede, a lo sumo, ilustrar los rasgos más universales de la autorreflexión ética y de la forma de comunicación adecuada para ella[5].

4. *Ibíd.*, p. 200.

5. Cf. las observaciones acerca del tipo de debate desarrollado sobre la base de la confianza en B. Williams, *op. cit.*, pp. 170 s.

Pero si esta es la tarea que Williams permite desempeñar después de todo a la filosofía, esta última tendría que estar en condiciones de distinguir el modo específicamente moral de plantear preguntas del ético, y de hacer justicia al primero. Bien es cierto que Williams concede a las cuestiones morales en sentido estricto, esto es, a las cuestiones que se refieren a derechos y deberes, un estatus especial, e incluso preferencia a la hora de tratarlas, pero esas diferencias que establece siguen siendo pálidas. No queda claro que la moral no apunta al *telos* de una vida lograda tratando de responder a la pregunta acerca de quién soy yo (o quiénes somos nosotros) y quién me (nos) gustaría ser, sino que apunta a la pregunta, categorialmente distinta, acerca de cuáles son las normas con arreglo a las que queremos convivir y acerca de cómo se pueden regular los conflictos de acción en común interés de todos. El modo específicamente moral de plantear las preguntas se separa del punto de referencia egocéntrico (o etnocéntrico) de mi (nuestro) contexto vital, y exige que los conflictos interpersonales se enjuicien desde el punto de vista de qué podríamos querer *todos* de consuno. En lo que respecta a esta pregunta una teoría moral no puede arrojar un rendimiento inferior al que según Williams tiene también en lo tocante las preguntas éticas: explicitar las condiciones bajo las que los implicados mismos podrían encontrar en cada caso una respuesta racional. En la tradición kantiana se denomina a esto la explicación del punto de vista moral, por tanto de un punto de vista que permite enjuiciar imparcialmente las cuestiones relativas a la justicia. Al igual que en el caso de los discursos éticos, también en las argumentaciones morales se debe confiar a los implicados mismos la tarea de encontrar una respuesta concreta en los casos particulares: nadie puede conocerla de antemano. Y de la misma manera que las cuestiones éticas, las cuestiones morales solamente se pueden tratar desde la perspectiva de los implicados, si es que no se desea privar a las preguntas y a las respuestas de su sustancia y obligatoriedad normativa. A los dos discursos se les puede aplicar por igual la siguiente afirmación: «para que se llegue al acuerdo sin coacción, este último tiene que ir creciendo desde dentro de la vida humana»[6].

Con todo, el punto de vista moral exige una operación de universalización de las máximas e intereses controvertidos que fuerza a las partes a *trascender* el contexto social e histórico de la forma de vida específica de cada una de ellas y de su particular comunidad, y a adoptar la perspectiva de *todos* los posiblemente afectados. Esta operación abstractiva hace saltar por los aires el horizonte del mundo de la vida específico de cada cultura dentro del cual se mueven los procesos éticos de autocomprensión. Pone en cuestión por segunda vez la delimitación neoaristotélica entre el saber teórico y el saber práctico cotidiano. Al saber ético ya se le había despojado de la ingenuidad del saber cotidiano y se le había concedido reflexividad. Pero un saber moral que reivindique para sí universalidad tiene que separarse también de los contextos en los que permanece inserto el saber ético (naturalmente con las reservas bajo las que se encuentra todo saber discursivo).

6. *Ibíd.*, p. 172; cf. nota a pie de página.

Este paso es incompatible con el paradójico intento de Williams de conceder al saber práctico un estatus que esté distanciado del saber estricto de la misma manera que en otro tiempo la *phronesis* lo estaba de la *episteme*. Hoy en día sucede más bien que *todo* saber discursivo es falible y más o menos dependiente de un contexto, más o menos general, más o menos estricto; por otra parte, el saber nomológico de las ciencias empíricas objetivantes no es el *único* que eleva una pretensión de validez universal. También la lógica, las matemáticas y la gramática son ciencias que reconstruyen el saber intuitivo de los sujetos que juzgan y hablan con competencia. De modo análogo, la teoría moral realiza una operación de reconstrucción racional cuando, trabajando sobre las intuiciones morales cotidianas, gana el punto de vista del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción interpersonales. En esa reflexión no le es lícito, qué duda cabe, abandonar la actitud performativa de los participantes en la interacción; solo así mantiene el contacto con aquel saber intuitivo adquirido por socialización que hace posibles los juicios morales. En este sentido permanece intacta la conexión con el saber preteórico cotidiano. Williams no tiene en cuenta esta posibilidad, ya que se mantiene adherido a una noción de saber teórico recortada empiristamente:

> No creo que podamos entender la reflexión como un proceso que sustituye el conocimiento por creencias obtenidas en una práctica irreflexiva. Tenemos que rechazar el modo objetivista de ver la vida ética como una persecución de la verdad ética que discurra por esos cauces[7].

7. *Ibíd.*, p. 152. Para una crítica del modo en que Williams comprende la noción de ciencia, cf. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990, cap. 11, pp. 163-178.

Williams pasa por alto que no toda teoría tiene que adoptar la forma de un conocimiento objetivante que explique el saber práctico cotidiano remitiéndolo a disposiciones, en vez de reconstruirlo desde el saber generativo de las partes que le subyace.

2. Con su método del «equilibrio de meditación reflexivo», John Rawls ha desarrollado una teoría moral y de la justicia que, como aquella a la que acabamos de referirnos, procede reconstructivamente y *enlaza* con las intuiciones cotidianas[8]. También él se ocupa de la cuestión de las relaciones entre la razón teórica y la razón práctica. Ciertamente, le gustaría fundamentar principios de justicia, pero entendiendo esa fundamentación en un sentido no estrictamente epistémico, sino constructivista. Explica el sentido de la validez de los mandatos morales valiéndose de la teoría del contrato, puesto que de ese modo puede dejar fuera la cuestión de la «verdad moral» y evitar la alternativa entre realismo axiológico y subjetivismo axiológico. Desde su punto de vista, esta alternativa es exhaustiva, dado que la verdad es una propiedad que solo poseen las proposiciones asertóricas. La verdad proposicional se refiere a la existencia de estados de cosas; las proposiciones asertóricas dicen qué es el caso. Pero si el sentido del modo asertórico fuese el único modelo con arreglo al cual pudiésemos interpretar el sentido en que utilizamos las proposiciones normativas, y por tanto el sentido de la validez de las «verdades morales», la interpretación cognitivista de la moral nos colocaría ante la elección entre dos interpretaciones igualmente contraintuitivas. O bien tendríamos que aceptar algo así como hechos morales y entender la «verdad moral», en el sentido de una teoría de la verdad como correspondencia, como la adecuación de las proposiciones con un orden precedente de objetos axiológicos que en último término existe con independencia de la autocomprensión de los agentes y de sus necesidades; lo cual contradice la intuición gramatical de que mediante las proposiciones normativas no expresamos en modo alguno cómo se las han las cosas o cómo se concatenan entre sí. O bien tendríamos que negar que las proposiciones normativas puedan ser verdaderas o falsas en algún sentido, de manera que tras la aparente pretensión de validez de la verdad moral se escondería algo meramente subjetivo: sentimientos, actitudes o decisiones que nos atribuimos a nosotros mismos; lo cual contradice la otra intuición gramatical de que mediante las proposiciones normativas no nos

8. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de M.ª D. González, FCE, Madrid, ²1997.

limitamos en modo alguno a expresar qué sentimos, deseamos, nos proponemos o preferimos. Rawls considera esta alternativa, con toda razón, como inaceptable, puesto que los mandatos morales no se refieren a algo del mundo objetivo tal y como lo hacen las expresiones constatativas, y sin embargo, al igual que estas últimas, sí que se refieren a algo objetivo. Lo debido no es ni una entidad ni una mera vivencia.

En su intento de evitar esta alternativa, Rawls pone en juego junto al mundo objetivo y al subjetivo un *mundo social*. Este último es producido por los agentes mismos, pero con arreglo a criterios de los que no pueden disponer a su antojo, sino que están igual de poco *a su disposición*, aunque de una manera menos rígida, que la existencia de los estados de cosas:

> Lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea fiel a un orden precedente y que nos venga dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y nuestra percepción de que, dada nuestra historia y las tradiciones embutidas en nuestra vida pública, es la más racional para nosotros. No podemos encontrar mejor refrendo para nuestro mundo social. El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral se debe comprender en términos de un punto de vista social construido adecuadamente que todos podamos aceptar. Aparte del procedimiento de construcción de los principios de justicia, no hay hechos morales[9].

Ambos momentos, el de la pasividad inscrita en la razón y el de la actividad adscrita a la voluntad, tienen que poderse combinar: concretamente, en la noción de una moralidad procedimental. Del procedimiento conforme al que podemos juzgar y aceptar como válidas determinadas normas no podemos disponer a nuestro antojo, sino que se nos impone de suyo; al mismo tiempo, la praxis procedimental sirve tanto a la *generación* o construcción como al *descubrimiento*, y por tanto al conocimiento moral de los principios de una convivencia correctamente regulada. Ciertamente, el procedimiento es caracterizado de diferentes maneras y recibe en cada caso un sentido distinto según destaquemos uno u otro momento de la praxis procedimental: cuando el procedimiento se interpreta conforme al modelo del acuerdo entre sujetos de Derecho privado que celebran contratos, pasa a primer plano el momento de la construcción intencionada, mientras que el momento

9. J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory»: *Journal of Philosophy* (1980), p. 519.

de la argumentación fundamentadora sugiere una asimilación a los conocimientos demasiado precipitada.

Rawls elige el modelo del contrato de sociedad y desarrolla un constructivismo de la generación de principios de justicia guiada por la razón:

> Reformula ideas tomadas de la tradición del contrato social para conseguir una concepción de objetividad y de justificación que sea practicable y que esté fundada sobre el acuerdo público en un juicio basado sobre la debida reflexión. La meta buscada es el acuerdo libre, la reconciliación mediante la razón pública[10].

Esta afirmación, al igual que algunas otras formulaciones anteriores que ya conocemos por la *Teoría de la justicia*, es ambigua de un modo muy interesante. Rawls comparte esta ambigüedad con la tradición del Derecho racional, en la que la fundamentación de los principios del Derecho natural recibía significados distintos según se entendiese en cada caso la autonomía de las partes contratantes. Las partes que, como las de Hobbes, solo están dotadas con libre arbitrio, únicamente pueden fundamentar sus acuerdos contractuales en consideraciones de racionalidad teleológica, de manera que sus razones quedan referidas a las contingentes constelaciones de intereses y preferencias de los implicados. En consonancia con ese modelo tomado del Derecho privado, el convenio al que llegan es esencialmente un acto de la voluntad de sujetos dotados de poder. Las partes que en cambio, como las de Kant, están dotadas de voluntad libre, tienen que fundamentar sus acuerdos contractuales desde el punto de vista moral, esto es, recurriendo a la ley moral, de manera que las razones se independizan de la perspectiva egocéntrica de los implicados y quedan referidas al descubrimiento de normas susceptibles de aquiescencia universal y de intereses comunes que subyazcan a dichas normas. El convenio se apoya entonces en la captación intelectiva por los sujetos capaces de juzgar moralmente de aquello que todos podrían querer de consuno.

En la *Teoría de la justicia* Rawls se engañaba aún sobre la incompatibilidad de ambas lecturas, y se decidía claramente por la kantiana[11]. Y efectivamente las determinaciones de la razón práctica habían

10. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical»: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), p. 230.

11. «Un error de la "Teoría de la justicia" —y, por cierto, un error que puede dar pie a graves malentendidos— fue describir una teoría de la justicia como parte de la teoría de la elección racional, cf. las pp. 16 y 583 [33 y 644 de la trad. cit.]. Lo que debería haber dicho es que la concepción de la justicia como equidad utiliza una

pasado a formar parte del procedimiento de formación de la voluntad, concretamente bajo la forma de aquellas limitaciones específicas a las que están sometidas las partes en la posición original. Sin embargo, Rawls no se aparta del sentido *voluntarista* de un modelo contractual puro de fundamentación de principios de justicia: dado que estos principios más bien se construyen que se descubren, el correspondiente procedimiento no puede ser entendido *epistemológicamente*, esto es, como un procedimiento de búsqueda de la verdad. Rawls distingue el procedimiento de formación racional de la voluntad no solo del conocimiento teórico, sino que incluso lo separa de la formación de la opinión orientada por la verdad, de modo parecido a como los neoaristotélicos diferencian la prudencia o la meditación práctica del conocimiento en general. Lo que le sigue apartando del neoaristotelismo es de entrada una fuerte noción kantiana de razón práctica, pero según su concepción actual esta última noción ya no se debe introducir como un procedimiento de formación racional de la voluntad. A diferencia de lo que sucedía aún en la *Teoría de la justicia*, el procedimiento propuesto ya no debe su racionalidad directamente a las condiciones idealizadas de una praxis comunicativa que posibilita el convenio en el sentido de una avenencia motivada racionalmente. Este procedimiento, más bien, ha de tomar su racionalidad de las capacidades y aptitudes racionales de las personas en él implicadas. En consecuencia, todo el peso de la explicación del contenido normativo de la razón práctica recae ahora en el *concepto de persona*. Las intuiciones morales cotidianas cuentan con personas que de suyo poseen un sentido de justicia, una concepción del bien, se entienden a sí mismas como la fuente de pretensiones legítimas y aceptan la condiciones de la cooperación equitativa. En suma: el problema teórico de fundamentación se desplaza, pasando de las propiedades del procedimiento a las características de las personas. Ahora bien, dado que no se puede fundamentar antropológicamente sin más una noción de persona dotada de contenido normativo, en sus publicaciones recientes Rawls adopta una posición vacilante acerca de si debe abandonar la pretensión de fundamentación desde la teoría moral a favor de una ética política. Muchos entienden a Rawls como si él quisiera apoyar su noción política y postmetafísica de justicia ya solamente en el autocercioramiento de una determinada tradición política: la tradición del Estado constitu-

versión de la elección racional sujeta a condiciones razonables para caracterizar la deliberación de las partes como representantes de personas libres e iguales» (J. Rawls, «Justice as Fairness...», art. cit., p. 237, nota 20).

cional que se viene ejercitando desde hace doscientos años en los Estados Unidos[12].

Sea cual sea la postura que se adopte ante esa cuestión, una retirada neoaristotélica de las fuertes pretensiones fundamentadoras de una teoría kantiana de la justicia cuadraría en todo caso con el temor de Rawls a una equiparación epistemológica de la razón práctica con la teórica. Pero este temor se desvanece tan pronto separemos la idea de un consenso fundado racionalmente de un concepto de verdad mal entendido[13]. No puedo detenerme aquí a estudiar las dificultades de una teoría de la verdad como correspondencia, que desde Peirce vienen siendo expuestas una y otra vez. Pero si entendemos la verdad proposicional como una pretensión elevada con actos de habla constatativos y que solo se puede satisfacer discursivamente, esto es, desde los exigentes presupuestos comunicativos de una argumentación, la pretensión de corrección normativa análoga a la de verdad elevada con actos de habla regulativos ya no necesita seguir soportando la carga de ideas relacionadas con la de correspondencia. El concepto de *pretensión de validez*, avecindado en un nivel de generalidad más alto, deja sitio para la especificación de diferentes pretensiones de validez. Una pretensión de validez dice que se cumplen las respectivas condiciones de validez de una expresión, sea esta última una afirmación o un mandato moral. Que se cumplen, no es algo que se pueda mostrar echando mano directamente a evidencias irrebatibles, sino solo por el camino de la satisfacción discursiva de la pretensión, sea esta última de verdad proposicional o de corrección normativa. Las condiciones de validez que se sustraen a un acceso directo se interpretan mediante las razones que se puedan aducir en el discurso. Y el tipo de razones relevantes para la satisfacción discursiva de una pretensión de validez arroja luz sobre el sentido específico de la pretensión de validez misma elevada en cada caso. Al igual que el modo asertórico se puede aclarar mediante la existencia de los estados de cosas afirmados, así también el modo deontológico puede serlo mostrando que las acciones mandadas van en interés por igual de todos los posiblemente afectados.

12. J. Rawls, «Justice as Fairness...», art. cit., p. 223. Por lo demás, con el desplazamiento de las premisas normativas desde el procedimiento hacia el concepto de persona, practicado ya en las *Dewey Lectures*, Rawls ofrece un flanco desprotegido a las conocidas objeciones neoaristotélicas; cf. M. I. Perry, *Morality, Politics and Law*, Oxford, 1988, pp. 57 ss.

13. Para una interpretación del constructivismo rawlsiano desde la teoría del discurso, ver K. Baynes, *The Normative Ground of Social Criticism, Kant, Rawls and Habermas*, New York, 1991, pp. 68-76.

Por lo demás, esta interpretación del sentido de la validez desde la lógica de la argumentación también se puede apoyar en consideraciones tomadas de la teoría del conocimiento. La epistemología que mejor cuadra con la teoría de las pretensiones de validez a la que hemos aludido es ciertamente una epistemología constructivista, pero *este* constructivismo se extiende por igual a la razón práctica y a la teórica. También el conocimiento objetivante de las ciencias empíricas depende de operaciones constitutivas y reveladoras de sentido de la comunidad de expertos formada por los *investigadores*; las operaciones constitutivas y reveladoras de sentido no son una prerrogativa de la comunidad pública de comunicación formada por los *ciudadanos*. El pragmatismo, el estructuralismo genético y la antropología del conocimiento han subrayado, cada uno a su manera, el momento que Heidegger ha caracterizado ontológicamente como el «anticiparse a sí mismo» del proyecto arrojado. La pre-estructura de la comprensión es universal: en *todas* las operaciones cognitivas se complementan los momentos del proyecto y del descubrimiento. Peirce, Piaget y Merleau-Ponty pueden apelar en este punto a Kant, Marx y Nietzsche. Las constelaciones son diferentes, qué duda cabe: unas veces predomina el momento pasivo de la experiencia con la que nos afecta el mundo, y otras el momento activo consistente en anticiparse a las afecciones posibles, pero ambos momentos, descubrimiento y construcción, se interpenetran, y las correspondientes proporciones se desplazan ya dentro del campo de la razón teórica. Desde la física hasta la moral, desde las matemáticas hasta la crítica de arte, nuestras operaciones cognitivas constituyen siempre un continuo sobre el suelo común, y tambaleante, de las argumentaciones en las que tematizamos las pretensiones de validez.

3. Una parte de las objeciones empiristas contra los planteamientos cognitivistas en la teoría moral se debe al empleo de nociones de saber, racionalidad y verdad demasiado estrechas, orientadas por las modernas ciencias empíricas y que ya no dejan sitio para la razón práctica en sentido kantiano. Desde ese punto de vista, los juicios morales se reducen a sentimientos, actitudes o decisiones, o bien se asimilan a valoraciones fuertes procedentes de procesos de autocomprensión[14].

14. H.-G. Gadamer establece él mismo la conexión entre su hermenéutica filosófica y una ética aristotélica vista a través de un prisma historicista: «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en Íd., *Kleine Schriften* I, Tübingen, 1967,

Otro tipo distinto de reparos se dirige contra la *específica* propuesta fundamentadora de una ética del discurso que apoya el principio moral en el contenido normativo inherente a nuestra praxis argumentativa. A. Wellmer piensa que no es posible obtener obligaciones morales de esas condiciones de racionalidad implícitamente presupuestas, puesto que «las obligaciones de racionalidad se refieren a argumentos sin hacer acepción de personas, mientras que las obligaciones morales se refieren a personas sin hacer acepción de sus argumentos»[15]. Esta formulación es sugerente, pero solo se puede emplear como objeción si se atribuye a la ética del discurso una premisa incorrecta y una consecuencia falsa[16].

Nadie puede entrar seriamente en una argumentación si no da por supuesta una situación conversacional que garantice en principio la publicidad del acceso, la participación con igualdad de derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción a la hora de tomar postura, etc. Las partes solo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su «sí» y su «no» solo van a estar determinados por la coacción del mejor argumento. De ello hay que distinguir los acuerdos institucionales que obligan a determinados grupos de personas a entrar en procesos de argumentación acerca de determinados temas y asuntos, y por tanto a aceptar las mencionadas suposiciones de racionalidad: esto es lo que sucede en seminarios universitarios, ante un tribunal de justicia, en la intervención de un experto ante el Parlamento, etc. Esas instituciones, podríamos decir con Wellmer, imponen «obligaciones de racionalidad», pues solamente las normas, en este caso aquellas mediante las cuales se *institucionalizan* discursos, pueden fundamentar obligaciones a una conducta más o menos racional. Wellmer difumina una importante diferencia. Los presupuestos pragmáticos universales que las partes tienen que hacer siempre que entren en argumentaciones, tanto si estas últimas han sido institucionalizadas como si no lo han sido, no tienen en modo alguno el carácter de obligaciones de acción, sino que poseen más bien el carácter de una intimación trascendental. La praxis argumentativa deja a quienes participan en ella sin elección

pp. 179 ss.; cf. a este respecto E. Tugendhat, «Ética antigua y moderna», en Íd., *Problemas de la ética*, trad. de J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 39-65.

15. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986, p. 108 (trad. esp.: *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética*, trad. de F. Morales, Anthropos, Barcelona, 1994).

16. Una discusión de importantes aspectos del estudio de Wellmer se contiene en L. Wingert, *Moral und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main, 1991, tesis doctoral.

posible, ya antes de cualquier institucionalización: en la medida en que quieran participar en esa praxis no pueden menos de practicar determinadas idealizaciones bajo la forma de presupuestos de la comunicación.

Esas idealizaciones tienen un contenido «normativo» *en sentido amplio*, por más que no sea lícito equipararlo con el contenido obligatorio de las normas de interacción. En efecto, los presupuestos de la comunicación siguen sin tener sentido regulativo también cuando en su ímpetu idealizante van mucho más allá de las condiciones realmente cumplidas. Lo que hacen, más bien, es constituir como suposiciones *anticipantes* una praxis que sin ellos no funcionaría, o al menos degeneraría hasta convertirse en una forma disimulada de actuar estratégico. Las suposiciones de racionalidad no *obligan* a actuar racionalmente; *posibilitan* la praxis que los participantes entienden como argumentación.

El programa de fundamentación que desarrolla la ética del discurso se marca como objetivo el de obtener de las suposiciones de racionalidad de ese tipo una regla de argumentación para los discursos en los que se pueden fundamentar normas morales. Con ello se aspira a mostrar que las cuestiones morales sí se pueden decidir racionalmente. Entre las premisas de esa «derivación» se cuentan por lo demás no solamente las suposiciones de racionalidad (puestas en forma de reglas) de la argumentación en general, sino también una determinación más concreta de lo que tenemos en cuenta intuitivamente cuando queremos *fundamentar* una acción moral o una norma subyacente. Saber qué significa «fundamentar» en este contexto no prejuzga aún la cuestión ulterior de si las fundamentaciones y los discursos de fundamentación morales son siquiera posibles. Este desiderátum no se cumple hasta que se indica una regla de argumentación que pueda desempeñar en los discursos prácticos un cometido parecido al que tiene por ejemplo el principio de inducción en los discursos empírico-teóricos.

Por la disputa sobre las afirmaciones sabemos qué deben hacer en general las fundamentaciones y de qué constan. Superan un disenso sobre hechos —esto es, sobre la verdad de los correspondientes enunciados asertóricos— mediante argumentos, de manera que suscitan un consenso obtenido argumentativamente. También sabemos por la praxis cotidiana qué significa un disenso sobre la corrección de proposiciones normativas. Dominamos intuitivamente el juego de lenguaje del actuar regulado por normas, en el que los agentes actúan de conformidad con las reglas o desviándose de ellas mientras que tienen derechos y deberes que pueden colisionar

entre sí y llevar a conflictos de acción empeñados normativamente. Sabemos también que las fundamentaciones morales superan un disenso sobre derechos y deberes, esto es, sobre la corrección de los correspondientes enunciados normativos. Si este es el sentido (débil) de la fundamentación de normas[17], y si todo el que entra de algún modo en la correspondiente praxis argumentativa tiene que hacer presupuestos idealizantes del tipo mencionado, del contenido normativo de esas suposiciones de racionalidad (de la publicidad, la igualdad de derechos, la veracidad y la ausencia de coacción) resulta que tan pronto se desee fundamentar normas se está aceptando unas condiciones procedimentales que equivalen implícitamente al reconocimiento de una regla de argumentación «U»: toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses *de todos y cada uno* puedan ser aceptados sin coacción (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) *por todos* los afectados[18].

Con base en este principio moral se hace más exacta la pretensión de validez con la que comparecen las normas de interacción obligantes. Con la cualidad deóntica de las normas justificadas enlazamos el sentido de que dichas normas regulan en interés general problemas de la convivencia, y por lo tanto son «buenas por igual» para todos los afectados. Así, las obligaciones morales se refieren por un lado «a las personas sin hacer acepción de sus argumentos», si entendemos: sin tener en cuenta convicciones egocéntricas que desde el punto de vista de personas particulares pudiesen añadirse a los argumentos evidentes para todos. Por otro lado, el principio moral debe su contenido estrictamente universalista precisamente a la suposición de que los argumentos merecen igual atención sea cual sea su origen, por tanto también «sin hacer acepción de personas».

Por lo demás, el enfrentamiento de racionalidad y moralidad apostrofado por Wellmer extrae la plausibilidad que parece tener a primera vista de la errónea suposición de que las éticas cogniti-

17. En la primera edición de *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983) (versión española en Península, Barcelona, 1985) yo había empleado una noción de fundamentación de normas demasiado fuerte. He corregido ese error en la segunda edición (versión en Península, Barcelona, 1996).

18. W. Rehg, «Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization»: *Inquiry* 34 (1991), pp. 27-48, hace una propuesta detallada para la realización de este programa de fundamentación.

vistas afirman, o tienen que afirmar, que las convicciones morales son ya un motivo suficiente para el actuar moral. En realidad, forma parte de la comprensión cognitivista de la moral que los mandatos morales fundamentados y las correspondientes convicciones morales solo llevan consigo la fuerza débilmente motivante de las buenas razones. Al contenido «normativo» de los presupuestos de la argumentación, que no podemos negar sin autocontradicción performativa, y al principio moral que en ellos se apoya, no es lícito (ni necesario) atribuirles una fuerza *directamente* reguladora de la acción fuera de la situación de argumentación. El principio moral asume solamente el cometido de una regla de argumentación para la fundamentación de los juicios morales; como tal regla, no puede obligar a entrar en argumentaciones morales ni motivar a dar seguimiento a las convicciones morales. Ciertamente, un juicio moral válido *significa* también una obligación al correspondiente comportamiento; en ese sentido, toda pretensión normativa de validez comporta una fuerza motivante racional, en virtud de razones. También por ello es por lo que para Kant sólo se puede considerar autónoma a la voluntad determinada por las convicciones morales. Pero la convicción no excluye la debilidad de la voluntad. Sin tener las espaldas cubiertas por procesos de socialización e identidades que le sean favorables, sin el trasfondo de instituciones y contextos normativos igualmente favorables, un juicio moral que sea aceptado como válido no puede garantizar más que una sola cosa: que el destinatario que ha llegado a una convicción sabe entonces que carece de buenas razones para actuar *de otra manera*. La fuerza débilmente motivante de las convicciones morales se muestra empíricamente en que aquel que actúa contra su leal saber y entender no solo tiene que esperar reproches morales de los demás, sino que también se expone a la autocrítica, esto es, a su «mala conciencia». Por ello, cuando Wellmer afirma que «la eficacia de los argumentos morales queda vinculada a presupuestos de tipo no solo cognitivo, sino también afectivo. Un equivalente racional de un acuerdo apoyado sacral o religiosamente solo puede haberlo en la medida en que se logre un acostumbramiento práctico —cognitivo y afectivo— a relaciones de reconocimiento recíproco»[19], está sacando una de las consecuencias de una comprensión cognitiva de la moral.

19. A. Wellmer, *op. cit.*, p. 163. Así también la justificada objeción de G. Patzig contra afirmaciones ulteriores de K.-O. Apel; cf. G. Patzig, «Principium diiudicationis und Principium executionis», en G. Prauss, *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 204 ss., especialmente 214 ss.

La desconexión del juicio moral del actuar moral puede que en un primer momento parezca ser contraintuitiva, dado que los juicios de obligación, al igual que los asertóricos, van unidos a una pretensión incondicionada de validez. Decimos que los mandatos morales son «correctos» o «erróneos», y unimos a ello un sentido análogo al de verdad. Hablamos, no por casualidad, de «verdades morales» a fin de hacer justicia a lo categórico de la validez deóntica, pero con esta pretensión de validez la razón afecta a una voluntad cuya contingencia consiste en poder decidir también de otra manera. Autónoma lo es la voluntad que, aunque podría decidir de otra manera, se deja *atar* por convicciones morales. Kant ha equiparado erróneamente este momento con el acto del desprendimiento de todos los motivos empíricos. Este resto de platonismo desaparece tan pronto nos despidamos de la noción idealista de la catarsis de una voluntad que se purifica de adherencias terrenas. La voluntad autónoma deja de ser entonces *eo ipso* una voluntad represiva que elimina las inclinaciones a favor del deber.

Desde Schiller, la rigidez de la ética kantiana del deber viene siendo criticada una y otra vez con toda razón. Pero la autonomía solamente es *exigible* en contextos sociales que ya sean ellos mismos racionales, en el sentido de que velen por que una motivación por buenas razones no tenga que entrar ya de antemano en conflicto con los propios intereses. La validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos *generalmente* como base de una praxis universal. Solo cuando se satisface esta condición de exigibilidad expresan dichos mandatos lo que todos podrían querer. Solo entonces van en interés común y —precisamente porque son buenos para todos por igual— no plantean pretensiones supererogatorias. En este sentido, la moral de la razón sella la abolición del sacrificio. Sin embargo, quien por ejemplo dé seguimiento al mandato cristiano del amor y en interés del prójimo haga sacrificios moralmente inexigibles merece nuestra admiración moral: las obras supererogatorias se pueden entender como intentos de proceder contra el sufrimiento injusto infligido por el destino en casos en que los acontecimientos se traban entre sí de forma trágica, o en condiciones de vida caracterizadas por la barbarie y que suscitan nuestra indignación moral.

4. Con su objeción contra la supuesta inaplicabilidad del principio de universalización, en la mencionada versión del mismo que proporciona la ética del discurso, Wellmer toca otro aspecto de las relaciones existentes entre racionalidad y moralidad. El universalismo parece exigir demasiado de las limitadas capacidades de nuestra facultad racional y hacer necesarias las operaciones de un intelecto divino. Si entendemos la pregunta moral fundamental «¿qué debo (debemos) hacer?» directamente como una pregunta concreta que se plantea para mí (para nosotros) en una determinada situación dependiendo del contexto en que me encuentre (nos encontremos), no se ve en modo alguno cómo la aplicación de la regla de argumentación «U» podría proporcionarnos una respuesta inequívoca. Wellmer parte de que echando mano directamente al caso particular nosotros queremos averiguar «cómo se puede actuar correctamente en las circunstancias dadas», y que nos gustaría responder a esta pregunta por el correspondiente mandato singular mediante una operación de universalización realizada discursivamente. En ese caso habría que admitir que

> la dificultad de la tarea [...] crece hasta hacerse sencillamente enorme: suponiendo siempre que la tarea consiste en determinar las consecuencias y los efectos secundarios del seguimiento universal de una norma para cada individuo particular, y encima averiguar si todas esas consecuencias y efectos secundarios que se seguirían para cada individuo particular podrían ser aceptados sin coacción alguna[20].

Pero esta presentación del asunto pasa por alto el cometido que desempeña en el marco de la lógica de la argumentación el principio de universalización, el cual, ciertamente, sólo puede servir para fundamentar expectativas de comportamiento o instrucciones para la acción generalizadas, esto es, normas en las que se basa una praxis universal. «U» tiene su lugar propio en los *discursos de fundamentación* en los que examinamos la validez de los mandatos universales (o de sus negaciones simples o dobles: prohibiciones y permisos). Dado que Kant descuida los *problemas de aplicación*, sus formulaciones puede que sugieran otra concepción, o al menos una mala comprensión de su concepción. La ética del discurso ha aprendido la lección, y distingue entre la validez —o la justicia— de las normas y la corrección de los juicios singulares que con base en una norma válida distinguen una determinada acción como mandada. «Cómo actuar correctamente en las circunstancias dadas» no se puede decidir, considerando las cosas analíticamente, con un *único* acto de fundamentación —o dentro de los límites de un único tipo de argumenta-

20. A. Wellmer, *op. cit.*, p. 64.

ción—, sino que exige la secuencia de dos pasos argumentativos, a saber, la fundamentación y la aplicación de las normas.

Basándose en esta consecuencia, K. Günther ha rechazado de modo convincente la objeción de Wellmer[21]. Las reglas morales reivindican validez para un estado de cosas abstracto, para una materia que ha de ser regulada de una determinada manera. El sentido de la pretensión de validez se puede distinguir desde *dos puntos de vista*: por un lado, atendiendo a la aquiescencia racionalmente motivada de todos los posiblemente afectados merecida por una norma válida, y por otra parte atendiendo a todas las situaciones posibles en las que la norma así susceptible de aquiescencia puede encontrar aplicación:

> El reconocimiento de una norma como válida para todos los participantes en el discurso, ¿no significa que todos ellos consideran adecuado su seguimiento en todas las situaciones en las que dicha norma es aplicable?[22].

La idea de imparcialidad que se expresa en el punto de vista moral y que confiere a la pretensión de validez de los juicios morales su sentido específico exige por ello que se tenga en cuenta la aceptación racional en el campo de todos los posiblemente afectados en referencia a todas las situaciones que hagan al caso, que sean *adecuadas* a la norma. A este doble punto de vista presta Günther la debida atención con la siguiente formulación:

> Una norma es válida y en todo caso adecuada cuando las consecuencias y los efectos secundarios de su seguimiento universal en toda situación particular para los intereses de cada individuo particular pueden ser aceptados por todos[23].

Ahora bien, los participantes en la argumentación solo estarían en condiciones de hacer eso si tuviesen un tiempo infinito o en el momento presente dispusiesen de un saber absoluto que les permitiese emitir un pronóstico seguro sobre todas las situaciones que puedan llegar a darse. Pero como regla de argumentación el principio de universalización tiene que poseer un sentido racional, y por tanto operacional, para sujetos finitos y que juzgan desde sus respectivos contextos. Por ello únicamente le es lícito exigir que al fundamentar una norma se tengan en cuenta las consecuencias y los

21. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 23-100.
22. *Ibíd.*, p. 62.
23. *Ibíd.*, p. 50.

efectos secundarios que, con base en la información y en las razones disponibles en un momento dado, sea *previsible* que se deriven del seguimiento universal de dicha norma para los intereses de todos y cada uno.

Parece patente que en la componente de *si...* de una norma válida solo se pueden recoger las situaciones que las partes, con base en el estado de sus conocimientos en ese momento, hayan tenido en cuenta a efectos de aclarar paradigmáticamente una materia necesitada de regulación. El principio de universalización tiene que ser formulado de manera que no exija imposibles; tiene que eximir a los participantes en la argumentación de la carga de prestar atención ya al fundamentar las normas al conjunto de todas las situaciones futuras y de ninguna manera previsibles. Günther propone por ello la siguiente formulación:

> Una norma es válida cuando las consecuencias y los efectos secundarios de su seguimiento universal para los intereses de cada individuo particular pueden ser aceptados por todos *mientras las circunstancias no cambien*[24].

Esta cláusula del tipo *rebus sic stantibus* expresa la reserva de que la pretensión de validez de una norma que haya superado el test discursivo de universalización lleva un «subíndice temporal y cognoscitivo». A causa de esa reserva, los discursos de fundamentación no pueden hacer un uso exhaustivo de la idea de imparcialidad, sino que solo les es dado emplearla en referencia a la capacidad universal-recíproca de obtener reconocimiento. Las normas válidas *prima facie* quedan «sin saciar» en lo que respecta a la necesidad adicional de interpretación que se deriva de las constelaciones particulares de situaciones de aplicación no previsibles. Los discursos de fundamentación dejan abierta la cuestión de si —en lo que se refiere a situaciones empleadas como paradigmas y previstas como típicas— las normas válidas son *adecuadas* también para situaciones similares que se den en el *futurum exactum* en lo que respecta a las características relevantes de *esas* situaciones. Esta pregunta solamente se puede responder dando un paso más, y dándolo desde la perspectiva *modificada* de un discurso de aplicación.

El papel que desempeña el principio de universalización en los discursos de fundamentación es asumido en los discursos de aplicación por el principio de adecuación. Únicamente los dos principios juntos agotan la idea de imparcialidad:

24. *Ibíd.*, p. 53.

> Para la fundamentación solo es relevante la norma misma, con independencia de su aplicación en una situación particular. De lo que se trata es de si va en interés de todos que todos cumplan la regla [...] En cambio, para la aplicación es relevante la situación particular, con independencia de que (como muestra el examen precedente) su seguimiento universal vaya en interés de todos. De lo que se trata es de si y cómo se debe cumplir la regla en una situación en vista de todas las circunstancias particulares [...] El tema no es la validez de la norma para cada individuo particular y sus intereses, sino su adecuación a todas las características de una situación particular[25].

En el proceso de aplicación se despliega la convicción hermenéutica de que la norma adecuada se concreta a la luz de las características de la situación, mientras que por su parte la situación se describe a la luz de las determinaciones prefijadas por la norma.

No necesitamos aquí profundizar en el principio de adecuación ni en la lógica de los discursos de aplicación, que Günther ha investigado con todo detalle[26]. El problema a cuya medida están cortados ambos comparece con claridad en el caso de las colisiones de normas. En efecto, en esos casos hay que examinar cuál de las normas válidas *prima facie* que presentan su *candidatura* a la aplicación se revela como la adecuada a una situación descrita con la mayor exhaustividad posible en todas sus características relevantes. Las normas que ceden la primacía a la aplicada en cada caso no pierden por ello su validez, sino que forman junto con todas las demás reglas válidas un orden *coherente*. Ciertamente, desde el punto de vista de la coherencia las relaciones de ese orden se modifican con cada nuevo caso que lleva a seleccionar la «única norma adecuada». Así, es el sistema de reglas como un todo el que permite *idealiter* para cada situación de aplicación una y solo una respuesta correcta. Al mismo tiempo, solo la situación particular, adecuadamente interpretada, concede en cada caso al conjunto desordenado de normas válidas la figura bien definida de un orden coherente.

Por lo demás, esta consecuencia permite explicar la intranquilizante asimetría que existe entre el tratamiento de cuestiones moral-prácticas, por un lado, y de cuestiones empírico-teóricas, por otro. En la fundamentación de hechos no encontramos nada que sea equivalente a la curiosa escisión del enjuiciamiento imparcial de un conflicto moral de acción en la secuencia de la fundamentación

25. *Ibíd.*, pp. 55 s.
26. Cf. K. Günther, «Ein normativer Begriff der Kohärenz für eine Theorie der juristischen Argumentation»: *Rechtstheorie* 20 (1989), pp. 163-190.

y de la aplicación de normas. Aunque también la satisfacción discursiva de pretensiones de validez asertóricas se encuentra sometida a la reserva falibilista de que no podemos saber definitivamente si la afirmación que tenemos por verdadera resistirá a todas las objeciones futuras, en ese caso la fundamentación no está necesitada de ser completada de la misma manera que lo está en el caso de la validez *prima facie* de una norma; el saber empírico válido no está necesitado *internamente* de que se solucionen las cuestiones relativas a la aplicación.

Ahora bien, a diferencia del empírico, el saber práctico está de suyo referido a la acción. Pero esta circunstancia solo ofrece una explicación de la mencionada asimetría cuando se la comprende de una determinada manera. Debido a su referencia a la acción, el saber moral acerca de cómo debemos comportarnos en el mundo social resulta afectado por la historia de una manera distinta que el saber empírico acerca de cómo se las han las cosas en el mundo objetivo. El falibilismo al que está sometido *todo* saber, también por tanto los resultados de los discursos morales de fundamentación y de aplicación, implica la reserva frente al potencial crítico de un mejor saber futuro, esto es, frente a la historia bajo la forma de nuestros propios procesos de aprendizaje no anticipables. Aquella reserva *específica* con la que tenemos a las normas de acción bien fundamentadas por válidas *prima facie* solamente en un sentido necesitado de complemento, se explica ciertamente por la limitación de nuestro saber actual, pero no por su falibilidad. La ulterior reserva de incompletitud no se explica por el provincianismo cognitivo frente a un mejor saber futuro, sino por el provincianismo existencial frente a las modificaciones históricas de los objetos mismos, y por tanto de los contextos en los que las acciones futuras vayan a ser determinadas por reglas aceptadas en la actualidad.

El mundo social al que nos dirigimos en actitud normativa es *histórico* de una manera distinta que aquella en que lo son las regularidades y leyes que forman el contexto de los sucesos y estados descriptibles del mundo objetivo. La incompletitud de los resultados que pueden arrojar los discursos morales de fundamentación se explica en último término por el hecho de que el mundo social, en tanto que es la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, presenta una constitución ontológica diferente. El mundo social como tal tiene un carácter histórico, mientras que no es eso lo que suponemos del mundo objetivo cuando lo vemos en actitud objetivante como la totalidad de los estados de cosas existentes. La noción normativa de coherencia defendida por

Günther trata de hacer justicia a esta historicidad por así decir *intrínseca*:

> Si toda norma válida está necesitada de ser complementada coherentemente por todas las demás normas aplicables en una situación, su significado se modifica en toda situación. De esta manera dependemos de la historia, dado que es solamente esta última quien produce para nosotros las situaciones imprevisibles que nos fuerzan a una interpretación de todas las normas válidas distinta en cada caso[27].

Al final, las éticas deontológicas suponen solamente que el punto de vista moral permanece siendo idéntico, pero tanto nuestra comprensión de esa intuición fundamental como las interpretaciones que damos a las reglas moralmente válidas al aplicarlas a casos imprevisibles están sujetas a variación.

5. Solo las suposiciones cognitivistas básicas pueden hacer justicia a los fenómenos y experiencias de una moral postradicional y que ha llegado a ser independiente de los contextos religioso-metafísicos en que surgió. Así, la ética kantiana no extrae su fuerza convincente de la fundamentación específica del imperativo categórico, de su constructo de un reino de los fines, y menos aún de la arquitectura de la doctrina de los dos reinos en conjunto, sino de las intuiciones morales a las que puede apelar una interpretación cognitivista. Las experiencias morales reaccionan a la merma de aquello que Kant describió como deber, respeto y voluntad libre; cristalizan en torno a las heridas que se le infligen a una persona con el actuar inmoral, alrededor de la humillación y la deshonra de una persona cuya integridad ha sido vulnerada, y alrededor de la desaprobación que atraen sobre sí tanto la acción vulneradora como el malhechor. Con ello, la *validez deóntica* de los mandatos morales pasa a primer plano del interés como fenómeno necesitado de explicación. La interpretación de la validez deóntica de las proposiciones normativas por analogía con la validez veritativa de las proposiciones asertóricas está por ello en contraposición *a*) con la concepción empirista de que en el modo ilocutivo de los mandatos se reflejan únicamente sentimientos de obligación que se pueden remitir a la interiorización de las sanciones con las que se nos ha amenazado y *b*) con la concepción no cognitivista de que el interés recíproco en el cumplimiento de las normas se puede remitir en último término al interés por la propia estima.

27. K. Günther, «Ein normativer Begriff...», art. cit., p. 182.

a) Las proposiciones deónticas son los elementos centrales del lenguaje en el que la moral pide la palabra. Estas proposiciones expresan obligaciones. Los deberes mandan acciones o la omisión de acciones. Las prohibiciones son permisos negados; los permisos, prohibiciones negadas. Las obligaciones tienen su base empírica no en percepciones, sino, como ha mostrado Strawson, en sentimientos morales. Por regla general, estos últimos responden a violaciones del deber, a infracciones de normas de las que se pueden derivar deberes y derechos, esto es, expectativas justificadas de un comportamiento conforme al deber. Con sentimientos de agravio y de ofensa reaccionamos en la actitud de una segunda persona a las violaciones de nuestros derechos por otras personas; con sentimientos de vergüenza y culpa reaccionamos a los propios extravíos; con indignación y desprecio reaccionamos desde el punto de vista de alguien presente, pero no directamente afectado, a la violación por parte de un tercero de una norma reconocida por nosotros. Estas actitudes basadas en sentimientos guardan correspondencia, por tanto, con las perspectivas y roles de los participantes en la interacción —*ego* y *alter*— y de *neuter*, no implicado en ese momento, pero cuya perspectiva no se puede confundir con la de un mero observador: su mirada es la de un representante del público. Todos ellos pertenecen a una comunidad en la que las relaciones y acciones interpersonales están reguladas por normas de interacción y pueden ser juzgadas como justificadas o injustificadas a la luz de esas normas.

Estas actitudes basadas en *sentimientos* que reaccionan a vulneraciones, y que a su vez pueden expresarse en reproches, confesiones, condenas, etc., y tener como consecuencia acusaciones, justificaciones o disculpas, forman ciertamente la *base empírica* de las obligaciones, pero no agotan su sentido semántico. Las proposiciones normativas en las que esas obligaciones se manifiestan en el lenguaje remiten más bien a un trasfondo de expectativas de comportamiento normativamente generalizadas. Las normas regulan las relaciones de interacción de manera que obligan de modo fundamentable a los actores que conviven a realizar ciertas acciones. A las normas de interacción que fijan las expectativas de comportamiento recíprocas de tal manera que su contenido no necesita ser fundamentado les damos el nombre de convenciones. Las «meras» convenciones atan por así decir sin razón alguna, precisamente por costumbre; con ellas no vinculamos pretensiones morales. En cambio, los deberes toman su carácter vinculante de la validez de normas de interacción que en lo que respecta a la pretensión que

elevan se apoyan en buenas razones. Obligados nos sentimos solamente por las normas de las que pensamos que llegado el caso podemos explicar por qué merecen reconocimiento en la esfera de sus destinatarios (y de los afectados).

La conexión interna de las normas con las razones que las justifican constituye el *fundamento racional de la validez normativa*. También fenomenológicamente se puede detectar esta última en el correspondiente sentimiento de obligación. Los deberes *atan* la voluntad de sus destinatarios, pero no la *fuerzan*. Le señalan una dirección, la orientan, pero no la empujan al modo de los impulsos; motivan mediante razones y no disponen de la fuerza impulsora de los motivos exclusivamente empíricos. La concepción empirista de que las normas solamente obligan en la medida en que existen expectativas fundadas de sanción olvida por ello la intuición básica de aquella fuerza que ata sin violencia y que pasa de la validez deóntica de una norma válida al deber y al acto de sentirse obligado. En las sanciones que siguen a la transgresión de las normas solamente se expresan las reacciones en el plano de los sentimientos ante el delito y el delincuente: agravio, indignación y desprecio.

Pero aquello a lo que esos sentimientos reaccionan, la vulneración de una expectativa legítima, presupone ya la validez deóntica de las normas subyacentes. Las sanciones (por interiorizadas que estén) no son constitutivas para la validez deóntica; son más bien *sintomáticas* de una violación ya percibida, y por tanto anterior, de un contexto de vida normativamente regulado. Por ello Kant tiene razón cuando parte —por lo demás, al igual que Durkheim[28]— del primado del deber sobre la sanción para explicar desde la conjunción de autonomía de la voluntad y razón práctica el fenómeno primigenio de la convicción y del sentimiento moral de estar obligado a algo.

Por deber cumplimos normas vigentes no porque nos hayan sido *impuestas* bajo amenaza de sanciones, sino porque nos las hemos *dado* a nosotros mismos. Ciertamente, esta primera consideración no es suficiente para desarrollar la idea de autolegislación. Las normas que nos damos a nosotros mismos podrían expresar por ejemplo órdenes propias, por tanto algo arbitrario, y en ese caso carecerían justo de la única cualidad que podrían convertirlas en normas obligantes. Por deber cumplimos normas vigentes, pero no las cumplimos porque estén *acreditadas* por la tradición y la

28. Sobre Durkheim, cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* II, Taurus, Madrid, 1982, pp. 70 ss.

costumbre, sino porque las consideramos *fundamentadas*. Tampoco esta consideración basta por sí misma para desarrollar la noción de razón examinadora de normas. Por ejemplo, podríamos querer fundamentar las normas como hechos, y en ese caso habríamos dejado fuera el elemento específico que convierte a la razón en práctica. Solo de la combinación de ambas consideraciones surgen la «voluntad autónoma» y la «razón práctica» como conceptos igualmente primigenios.

Autónoma lo es solamente la voluntad que se deja guiar por aquello que todos podrían querer de consuno, esto es, por las convicciones morales, y práctica lo es la razón que piensa como producto de una voluntad legisladora todo lo que con arreglo a su juicio imparcial está justificado. En ambas nociones *voluntas* y *ratio* se interpenetran de una manera muy notable, sin por ello disolverse ninguna de las dos en la otra. Esos dos momentos ya no están frente a frente abstractamente como la facultad activa que interviene en el mundo y la facultad pasiva que por así decir retrata los hechos. Una voluntad autónoma solo *se da* leyes fundamentadas racionalmente, y la razón práctica *descubre* únicamente leyes que ella al mismo tiempo diseña y prescribe. En la autodeterminación está inserto un momento cognitivo, de la misma manera que en la razón examinadora de normas va incluido un momento constructivo. En último término, el propio Kant no pudo explicar satisfactoriamente esta irritante imbricación; comprensible resulta solamente cuando dejamos de entender la libertad y la razón como facultades meramente subjetivas.

Desde el punto de vista de la teoría de la intersubjetividad, la autonomía no significa el poder de disposición de un sujeto que es propiedad de sí mismo, sino la independencia de cada uno posibilitada por relaciones de reconocimiento recíproco y que solamente puede coexistir con la simétrica independencia de los demás. El carácter intersubjetivo de la libertad y de la razón práctica se hace patente tan pronto analicemos los cometidos que una expresión como «estima» asume en el juego de lenguaje de la moral.

b) La teoría de Ernst Tugendhat está caracterizada en los diversos estadios de su desarrollo por la tendencia de mediar a través de la noción de propia estima la comprensión empirista de la validez normativa que acabamos de estudiar con una concepción intersubjetivista de moral[29]. Tugendhat entiende la moral como un «sistema

29. En las *Gauss Lectures* de 1983 de Tugendhat he entrado en otro lugar (J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Ma-

de normas que existe en una sociedad a causa de la presión social»[30]. Pretende que esta descripción vale no solo para la perspectiva del observador, sino también para la del participante. Por ello cree poder ilustrar el fenómeno de la validez deóntica con una descripción adecuada de la sanción social que se produce cuando se violan normas morales. De ese planteamiento se deriva una concepción no cognitivista de la moral, por cuanto el actuar inmoral no puede ser considerado irracional: «Lo que más bien sucede cuando se viola una moral es que se experimenta una sanción social»[31]. Tugendhat piensa por ello que tiene que renunciar a una fundamentación de la moral «en sentido propio». Para él, racionalidad en el campo de las cuestiones prácticas significa racionalidad teleológica. Por otra parte, Tugendhat está insatisfecho también con las teorías que sobre esa base empirista reducen la moral a meras consideraciones de racionalidad teleológica para demostrar que, por intereses premorales o naturales, todo el mundo tiene buenas razones para aceptar un determinado sistema de miramientos recíprocos impuestos externamente. Mackie, por ejemplo, con el recurso al propio interés ilustrado y a la prudente adaptación a recompensas y castigos puestos en perspectiva o decretados externamente, deja fuera el sentido obligante de las normas, que en los sentimientos morales se expresa con toda claridad. Tugendhat aclara como sigue la intuición que le gustaría hacer valer frente a ese reduccionismo:

> En un caso nos encontramos ante una comunidad que está constituida por normas que sirven a la utilidad recíproca, y en el otro ante una comunidad que está constituida por normas (en buena medida las mismas) cuyo sentido, en cambio, es ahora que en ellas se expresa la estima recíproca[32].

Ahora bien, el fenómeno de la *estima recíproca* se va a explicar desde las premisas empiristas que Tugendhat comparte. La base para ello nos la ofrecen las sanciones internas, esto es, los sentimientos de vergüenza y de culpa que llegan a darse por la vía de la interiorización de sanciones externas. Tugendhat entiende la vergüenza moral y la culpa como reacciones a la pérdida del propio valor: en último término es la propia estima lo que corre peligro cuando me comporto inmoralmente. Quien infringe normas morales no solo se expone al desprecio de los demás, sino que, dado que ha interiorizado esa sanción, también se desprecia a sí mismo. Se dice entonces que una norma está «fundamentada» solamente en la medida en que cada uno pueda tener interés desde su propio punto de vista en que todos se adhieran a una praxis regulada mediante el intercambio de pruebas de estima.

Si, con Tugendhat, se parte de que todos y cada uno tienen interés en estimarse a sí mismos y en ser estimados por los demás como personas, se puede explicar por qué las normas morales solamente son buenas para mí cuando son buenas para todos. En efecto, la propia estima exige estima *recíproca*, porque yo sólo puedo decirme «sí» a mí mismo cuando soy estimado por otros que se comportan de tal manera que por su parte merecen estima y pueden ser estimados también por mí[33]. El resultado de la reflexión de Tugendhat es una moral del respeto recíproco que parece terminar equivaliendo al conocido principio universalista del igual respeto por todos. Pero las premisas de este planteamiento contradicen precisamente esa intuición. En efecto, si mi estima por otras personas y su estima por mí se remiten en último término a la circunstancia de que cada uno sólo puede estimarse *a sí mismo* cuando es estimado por personas a las que no desprecia, la reciprocidad del reconocimiento no está libre de algo meramente instrumental: la estima del otro queda mediatizada por fines de autoestima. Pero mi estima por otros no puede estar atada a la condición de la satisfacción de mi necesidad de autoestima, si es que de las recíprocas relaciones de estima se debe seguir aquella relación de reconocimiento *completamente simétrica* que guarda correspondencia con nuestra comprensión intuitiva de las relaciones no instrumentales entre personas que actúan autónomamente. El egocentrismo de una necesidad de ser estimado *uno mismo* por los demás, que es el factor que ahí disfruta de consideración preferente, se comunica también a la relación de reconocimiento en ella basada, lo cual desmiente la completa reciprocidad de las relaciones de reconocimiento[34].

drid, 1990, p. 143). Aquí me refiero por un lado a las «retractaciones» contenidas en E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, pp. 132-176 (trad. esp.: *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988), así como, por otro lado, a un trabajo («Zum Begriff und zur Begründung von Moral») publicado en el libro conmemorativo dedicado a Fahrenbach: C. Bellut y Müller-Schöll (eds.), *Mensch und Moderne*, Würzburg, 1989, pp. 145-163; el camino de una a otra posición se expone en un interesante escrito inédito de 1987: *A New Conception of Moral Philosophy*.

30. E. Tugendhat, «Zum Begriff...», *loc. cit.*, p. 146.
31. *Ibid.*, p. 147.
32. *Ibid.*, p. 163.
33. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, cit., pp. 156 ss.
34. Cf. la crítica detallada en L. Wingert, *op. cit.*

Solo en el sentido de una reciprocidad *completa* constituye la estima mutua una condición pragmáticamente necesaria de que los participantes en la interacción se atribuyan derechos y deberes. Para eliminar los restos de egocentrismo de los que sigue sin estar enteramente libre la explicación del fenómeno del reconocimiento recíproco desde la perspectiva del sentimiento de mi propia valía, Tugendhat ha tomado en el entretanto nuevo impulso. En su trabajo más reciente vincula *de antemano* la capacidad central de sentir vergüenza moral y culpa con el estatus de miembro de una comunidad. Mi autocomprensión como persona está tan entretejida con mi identidad social que sólo puedo estimarme a mí mismo cuando me veo confirmado en el estatus de miembro por la autoridad, para mí determinante, de la comunidad como cuyo miembro me entiendo. Lo que he interiorizado como sanción es el miedo a la excomunión de una comunidad con la que estoy identificado. Esta fundación de la propia estima en relaciones sociales de reconocimiento *precedentes* es introducida por Tugendhat con el estudio de qué quiere decir estimar a alguien como persona.

La estima en el sentido de la estimación de un valor no es siempre un fenómeno moral. Estimamos a alguien como deportista o como científico por sus excelentes logros. Estimamos a alguien como empleado o como amigo por su eficiencia o su fiabilidad, en suma, por una sobresaliente característica que posee. Basta variar un poco el ejemplo del amigo para darnos cuenta de que también podemos estimar a alguien por sus características morales: como alguien que en situaciones difíciles para él no se comporta indebidamente, o ni siquiera oportunistamente, que sacrifica algo o en el caso extremo se inmola incluso él mismo. En los casos mencionados la estima puede crecer hasta convertirse en admiración, pues la primera se refiere aquí a un mayor o menor grado de estimación del valor de determinados logros y características. En cambio, la estima de una persona *como* persona no admite grados: a una persona la estimamos como tal, no por estas o aquellas excelencias que posea. A una persona la estimamos como tal por su capacidad de actuar autónomamente, esto es, de orientar su actuar por pretensiones normativas de validez; en ese caso la estimamos únicamente por *la* capacidad o característica que la hace ser persona. Y esta capacidad constitutiva no puede ser poseída por nadie en mayor o menor medida; más bien caracteriza a las personas sencillamente como tales. No estimamos a alguien como persona porque nos impresione o porque merezca estimación en este o aquel sentido, ni siquiera porque sea una buena persona o lleve una vida

buena, sino porque está por principio en condiciones, y da muestras de ello con su comportamiento, de «ser miembro de una comunidad», esto es, *sencillamente* de cumplir normas de convivencia. Con ello toma la noción de *pertenencia a la sociedad* la posición privilegiada que en el constructo examinado hasta ahora había ocupado la noción de propia estima. La propia estima no puede ser un fenómeno primigenio, ya porque no está claro en qué podría consistir el núcleo digno de estima del sujeto solitario antes de toda socialización. Tugendhat pensaba al principio que este valor intrínseco que cualifica al sujeto para elevar de suyo, por así decir, una pretensión de ser estimado por los demás puede ser entendido como el valor que ese sujeto asigna a su vida en conjunto[35]. Pero es patente que la dignidad de una persona no se puede reducir al valor que atribuye a su vida; a veces arriesgamos la vida para no perder la propia estima. El «propia» de la propia estima cuelga realmente de un estatus de personalidad sumamente vulnerable, y este estatus solamente se forma en relaciones de reconocimiento recíproco. Las relaciones incondicionadas de estima recíproca que las personas se tributan unas a otras como personas que actúan responsablemente son *igual de primigenias* que el fenómeno de la propia estima, que la consciencia, por tanto, de merecer la estima de los demás. Por ello se decide Tugendhat a suponer una constitución social del sí mismo, de lo que se sigue que quien no extraiga su propia estima del estatus, cumplido por él y reconocido por los demás, de miembro de su comunidad, no comprende adecuadamente su propia identidad[36].

El fenómeno del reconocimiento recíproco ya no se explica entonces por un interés primigenio en la *propia* estima o por un miedo primario a la sanción interna de la pérdida de la *propia* valía. Pues el propio yo, el sí mismo, ya no es algo primero. Se lo piensa más bien como el resultado de un proceso de socialización que por su parte presupone ya la estructura de relaciones de reconocimiento recíproco. Lo primero es la idea de una comunidad «en la que cada miembro identifica el sentimiento de su propia valía con el cumplimiento de las normas que hacen posible una comunidad, y exige lo mismo de todos los demás. La reciprocidad no consiste aquí, por tanto, en una operación de trueque, sino en entenderse recíprocamente de una determinada manera y

35. E. Tugendhat, *A new conception of moral philosophy* (inédito, 1987).
36. E. Tugendhat, «Zum Begriff...», art. cit., pp. 158 s.

en exigir recíprocamente unos de otros entenderse así»[37]. Pero entonces surge la pregunta de si el sentido de todo deber moral que esté fundado en la mutua exigencia de reconocimiento recíproco puede seguir residiendo, como Tugendhat precisamente quiere mostrar, «en la sanción interna», o si los sentimientos centrales de vergüenza y culpa —igual de primigenios que los de indignación y desprecio— no serán algo secundario, por cuanto *re*accionan a la violación de expectativas legítimas que en último término están fundadas sencillamente en la reciprocidad de la estructura de reconocimiento de las comunidades. Tugendhat confunde génesis y validez. Permite que la observación de que en el proceso de socialización se forma una instancia de conciencia por la vía de la interiorización de sanciones externas le sugiera la falsa imagen de que, para la persona concienzuda así socializada, detrás del deber moral se sigue escondiendo *desde su perspectiva de participante* todavía otra sanción, ahora la sanción interna de la pérdida de la propia valía, en lugar de la coacción no coaccionante de las buenas razones con la que las convicciones morales adquieren la fuerza de tales.

En el modo de comprender la moral postconvencional propuesto por Tugendhat se trasluce un sentido de la validez deóntica de la normas morales cognitivo y que de ninguna manera se puede reducir a sanciones interiores. Ciertamente, en las sociedades tradicionales las reglas morales permanecen aún tan estrechamente imbricadas con imágenes del mundo religiosas y con formas de vida colectivas que es a través de la identificación con los contenidos de esa eticidad concreta adquirida por acostumbramiento como los individuos particulares aprenden qué significa cumplir el estatus de miembro de una comunidad fundada de esa manera. Pero en las sociedades modernas las normas morales tienen que separarse de los contenidos concretos de unas orientaciones de vida éticas que aparecen ahora en plural, y encuentran su única base en una identidad social que ha llegado a ser abstracta y que ya solamente se puede describir haciendo referencia al estatus de la pertenencia a *una* comunidad, ya no a esta o aquella comunidad particular. Ahí reside la explicación de las dos características más sobresalientes de una moral secularizada, que *ha salido* del contexto de un *ethos* social global: una moral que ya solamente se puede apoyar en el contenido normativo de las condiciones universales de la convivencia en una comunidad *cualquiera* (fundada en la estima recíproca

37. *Ibíd.*, p. 157.

de las personas), tiene que ser, en lo que respecta a la validez y al campo de aplicación de sus normas, universalista e igualitaria; al mismo tiempo, en lo tocante al contenido de sus normas, es formal. De este carácter formal y carente de contenido se deriva empero una consecuencia que es incompatible con un modo no cognitivista de entender la moral.

La estructura universalizada de reconocimiento recíproco de sujetos que se enfrentan simultáneamente como individuos particulares que no pueden delegar su representación en nadie y como miembros de una comunidad, solamente da origen ya al punto de vista de un enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas que se confía a las argumentaciones de los implicados mismos. Cuando al final también Tugendhat habla de la «perspectiva ilustrada» desde la que para nosotros «solamente puede ser determinante aquello a lo que se puede dar aquiescencia», y cuando llega a la conclusión de que «el núcleo sostenible de todas las morales tiene que reducirse a un surtido básico natural o racional de normas, a las que también el contractualismo recurre y sin las que no puede haber comunidad alguna»[38], está abandonando sus premisas empiristas y volviendo a un Kant comprendido intersubjetivistamente, o, digamos, a un constructo como el de John Rawls, quien reduce el deber moral, y por tanto la validez de los principios e instituciones morales, a que estos últimos puedan ser justificados racionalmente bajo las condiciones de un enjuiciamiento imparcial. La estructura universal de las relaciones de reconocimiento que hacen posible la autocomprensión como persona y como miembro de una comunidad, sea esta última la que sea, y que esas dos autocomprensiones sean igual de primigenias, se da por supuesta en el actuar comunicativo y se conserva en los presupuestos comunicativos de las argumentaciones morales. Precisamente esta estructura es la que nos permite juzgar algo desde el punto de vista moral.

6. Detrás del *factum* de una forma de vida estructurada mediante el actuar comunicativo es igual de imposible ir en el juicio moral que en el actuar moral. Ello se muestra en el análisis de la regla que enuncia cómo se puede contemplar algo «desde el punto de vista moral». Tal es, en efecto, el nombre que damos al punto de vista desde el que se puede enjuiciar imparcialmente cuestiones morales. Resulta de gran interés que todos los intentos de caracterizar este punto de vista como el de un *observador neutral* hayan

38. *Ibíd.*, p. 159.

fracasado, tanto si este último tiene ante sus ojos el mundo moral en conjunto visto desde un observatorio trascendental (según sucede en Kant), como si en calidad de observador empírico ocupa un lugar en el mundo, pero se le dota de conocimientos ideales (que es lo que pasa en las teorías utilitaristas). El punto de vista del observador parece garantizar, gracias a la perspectiva de una tercera persona, un especial grado de objetividad del juicio, pero en realidad no es apropiado para enjuiciar la cuestión de si determinadas acciones o normas son de interés general o contribuyen al bien común. Y es que el observador ideal opera como un sujeto solitario, que reúne y valora sus datos en cada caso a la luz de su propio modo de ver el mundo y de verse a sí mismo, mientras que, en cambio, la imparcialidad del juicio depende esencialmente de que las necesidades e intereses rivales de *todos* los participantes puedan hacerse valer y puedan ser tenidos en cuenta desde el punto de vista de los implicados *mismos*. La posición de privilegio, que en un primer momento parece ser ventajosa porque promete hacer al observador independiente de las interpretaciones perspectivistas de las partes contrincantes, comporta la desventaja de que le aísla monológicamente de los horizontes de interpretación de los implicados y le veda el acceso hermenéutico a un mundo moral compartido intersubjetivamente y que solamente se abre *desde dentro*.

A quien desee contemplar algo desde el punto de vista moral no le es lícito salirse del contexto intersubjetivo de los participantes en la comunicación que contraen relaciones interpersonales y que solamente en esa actitud performativa pueden comprenderse como destinatarios de normas obligantes. La validez controvertida de normas solo se puede tematizar desde la perspectiva de la primera persona del plural, en cada caso por «nosotros», pues las pretensiones normativas de validez están necesitadas en cada caso de «nuestro» reconocimiento. No ganamos un punto de vista imparcial dando la espalda al contexto de interacciones mediadas lingüísticamente y abandonando toda perspectiva de participante, sino solamente mediante una *universal superación de las barreras* a las que están sometidas las perspectivas de participante individuales[39]. Cada uno de nosotros tiene que poder ponerse en la situación de todos aquellos que resultarían afectados por la realización de una acción problemática o por la puesta en vigor de una norma controvertida. Lo que G. H. Mead recomienda como asunción ideal de roles no puede ser practicado por cada uno por separado y *privatim*, sino por nosotros *en conjunto* como participantes en un discurso público.

Cuando se tiene claro que el objetivo de ese proceso inclusivo de entendimiento mutuo, a saber, la avenencia libre de coacción, solamente se puede alcanzar mediante el vehículo de las buenas razones, sale a la luz con más claridad el carácter reflexivo de lo que Mead denomina «discurso universal». Ese discurso no se debe entender solamente como una red de actuar comunicativo que abarque a todos los potencialmente afectados, sino que en su calidad de forma refleja del actuar comunicativo es más bien argumentación en sentido estricto.

Con ello, el constructo de Mead pierde el valor de una mera proyección. En efecto, en toda argumentación realmente llevada a cabo los participantes mismos no pueden dejar de practicar una «proyección» como esa. En las argumentaciones tienen que dar por supuesto pragmáticamente que en principio todos los afectados pueden participar como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción que puede ejercerse es la del mejor argumento. En este estado de cosas universal-pragmático se apoya el principio fundamental de la ética del discurso: que solamente les es lícito reivindicar validez a aquellas reglas morales que podrían recibir la aquiescencia de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. El discurso racional puede desempeñar el cometido de un procedimiento que explicite

39. Esta perspectiva de la primera persona del plural no se puede sustituir, ni tampoco parafrasear, alternando entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona. Thomas Nagel, quien se mueve en la arquitectura teórica propia de la filosofía del sujeto, confunde el punto de vista del enjuiciamiento imparcial de las cuestiones morales con el «punto de vista externo» de un observador: *The View from Nowhere*, Oxford, 1986, pp. 138 ss. Desde esta premisa se plantea el dilema entre una neutralización objetivista de la esfera axiológica —«si llevamos las pretensiones de separación objetiva hasta sus últimas consecuencias lógicas y contemplamos el mundo desde un punto de vista completamente separado de todos los intereses, descubriremos que no hay nada, que no hay valores de ningún tipo: se puede decir que las cosas solo importan algo a los sujetos individuales que viven dentro del mundo»— y la disolución subjetivista de los mandatos y los valores en preferencias. Nagel cree poder escapar a este dilema valiéndose de un procedimiento de ampliación de la perspectiva subjetiva mediante la inclusión reflexiva de saber objetivo: «aspiramos sencillamente a reordenar nuestros motivos en una dirección que los haga más aceptables desde un punto de vista externo. En lugar de poner nuestros pensamientos en concordancia con una realidad externa, tratamos de aplicar una visión externa a la determinación de nuestra conducta» (p. 139). Pero la vinculación a la perspectiva de la primera persona que ahí se mantiene prejuzga la mirada a favor de las preguntas éticas y cierra la dimensión del juicio moral. Nagel fracasa ante el «oscuro tópico de las constricciones deontológicas» (p. 175), según ya se echa de ver en el tratamiento contraintuitivo a que somete a su ejemplo en las pp. 176 ss.

el punto de vista moral en virtud de las suposiciones *idealizantes* que todo aquel que entre seriamente en argumentaciones tiene que realizar *fácticamente*. El discurso práctico se puede entender como un proceso de entendimiento mutuo que por su forma, es decir, meramente en virtud de presupuestos de la argumentación inevitables y universales, insta *simultáneamente* a todos los implicados a la asunción ideal de roles.

Esta explicación del punto de vista moral privilegia el discurso práctico como aquella forma de comunicación que, junto con la intercambiabilidad universal de las perspectivas de los participantes, asegura al mismo tiempo la imparcialidad del juicio moral. Esto explica también por qué existe la posibilidad de obtener el principio de una moral universalista a partir de los presupuestos pragmáticos necesarios de la argumentación sin incurrir en la falacia naturalista. Los discursos se superponen al actuar orientado por el entendimiento mutuo como su forma refleja, por así decir; en las condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad del uso del lenguaje de la praxis cotidiana orientado por el entendimiento mutuo residen ya *in nuce* las ideas básicas de igualdad de trato y de bien común alrededor de las cuales giran todas las morales, también en las sociedades premodernas. En las suposiciones idealizantes del actuar comunicativo, sobre todo en el reconocimiento recíproco de unas personas que pueden orientar su actuar por pretensiones de validez, las ideas de justicia y solidaridad *residen germinalmente.* Ciertamente, las obligaciones normativas que los niños adquieren ya a través de la mera forma de la interacción socializadora no remiten *de suyo* a más allá de los límites de un mundo de la vida concreto (de la familia, del clan, de la ciudad o de la nación). Solo en los discursos racionales es necesario romper esas barreras. Pues las argumentaciones van *per se* más allá de los distintos mundos de la vida particulares; en sus presupuestos pragmáticos el contenido normativo de los presupuestos del actuar comunicativo está universalizado, abstraído y libre de barreras: extendido a una comunidad ideal de comunicación que incluye en su seno a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar (como dice Apel siguiendo a Peirce).

El punto de vista de la moral se distingue del de la eticidad concreta por una *superación de barreras idealizante* y por la inversión de las perspectivas de interpretación, tanto de las adheridas a las formas de vida particulares adquiridas culturalmente por acostumbramiento, como de las provenientes de procesos de formación individuales. Esta readaptación a los presupuestos idealizantes de

una comunidad de comunicación ilimitada espacial, social y temporalmente sigue siendo también en todo discurso que tenga lugar realmente la anticipación de una idea regulativa y el acercamiento a la misma. Sin embargo, la ejecución real del discurso pertenece a la idea misma, puesto que de lo contrario se repetiría el solipsismo del examen de normas realizado «en la solitaria vida del alma». Incluso el discurso que se realice al modo de los abogados o que se escenifique *in mente* se distingue del examen de normas ya *representado como monológico* que llevamos a cabo con arreglo al imperativo categórico. Ese discurso pone claramente de manifiesto el sentido y la carga de la prueba del principio de universalización. No cabe duda de que Kant distingue (por ejemplo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA 69, nota) entre una universalización referida al yo en el sentido laxo de la regla de oro y la operación universalizadora estrictamente universalista que cumple el sentido pragmático de la formación de una voluntad general. Pero en tanto el sujeto solitario se sepa autorizado como representante del trascendental a realizar él personalmente el examen de normas en nombre de todos los demás, no se llega a apreciar realmente la diferencia que existe entre mi suposición de una voluntad *general* y el entendimiento mutuo intersubjetivo acerca de una voluntad *común*. La perspectiva desde la que yo examino la universalizabilidad de todas las constelaciones de intereses que en cada caso resulten afectadas permanece en el trasfondo sin ser tematizada. Pues en tanto a cada voluntad autónoma le sea lícito saberse una con todos los demás habitantes inteligibles del reino de los fines, serán válidas las máximas que yo (desde el punto de vista de mi comprensión de mí mismo y del mundo) pueda querer como reglas de una praxis universal. En cambio, tan pronto abandonemos la metafísica de la doctrina de los dos reinos, se encuentran unos a otros sujetos que ya no pueden confiar en ese preentendimiento mutuo trascendental. Para ellos, y por tanto para nosotros, se plantea el problema de una adecuada comprensión intersubjetiva de los intereses de todos y cada uno.

El principio «Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a los demás» se revela en esa situación como insuficiente, ya que sigue ligado egocéntricamente a la propia comprensión, no tematizada, de sí mismo y del mundo. Solo una argumentación desarrollada intersubjetivamente en la que pudiesen participar todos los posiblemente afectados hace a la par posible y necesaria una universalización radical, a saber, un test de la universalizabilidad de modos de acción que impida la tácita concesión de una posición de

privilegio a mi propio modo de ver las cosas y que exija la coordinación de todas las perspectivas de interpretación, que además en las sociedades modernas se separan pluralistamente en direcciones dispares y presentan una acusada impronta individualista. Con base en los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y libre de coacción que tenga lugar entre compañeros libres y dotados de los mismos derechos, el principio de universalización exige que cada uno de los implicados adopte la perspectiva de todos los demás; al mismo tiempo, cada afectado conserva la posibilidad de examinar si, con base en una crítica recíproca de la adecuación de las perspectivas de interpretación y de las interpretaciones de sus necesidades, él puede querer desde su propio punto de vista como ley universal una norma controvertida.

La idea de que esta asunción ideal de roles, esto es, la superación de barreras y la reversibilidad de todas las perspectivas de interpretación, se torna a la vez posible y necesaria por obra de los presupuestos comunicativos universales de la praxis argumentativa, pierde su extrañeza tan pronto tengamos en cuenta que el principio de universalización únicamente explicita qué significa que una norma pueda reclamar para sí validez. Ya en Kant el principio moral debe explicar el sentido de la validez deóntica de las normas; en lo que respecta específicamente a la proposiciones normativas expresa la intuición *universal* de que los enunciados verdaderos o correctos valen no solo para ti y para mí. Tiene que ser posible defender los enunciados válidos con razones que a su vez puedan convencer a todo el mundo en todo tiempo y en todo lugar. Con las pretensiones de validez, el hablante y el oyente trascienden los criterios provincianos de una comunidad de intérpretes meramente particular con su praxis de entendimiento mutuo localizada aquí y ahora.

En el principio moral se expresa un sentido de trascendencia o autosuperación que ya está contenido en las pretensiones de validez asertóricas. De manera parecida, Ch. S. Peirce explica la noción de verdad mediante una praxis de entendimiento mutuo idealmente libre de barreras en la dimensión social y temporal[40].

El mundo como suma de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación cuyos miembros

40. K.-O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, trad. de I. Olmos y G. del Puerto y Gil, Visor, Madrid, 1997; Íd, «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit»: *Archivi di Filosofia*, LV (1987), pp. 51-88. También C. J. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, Oxford, 1991.

llegan a un entendimiento mutuo sobre algo del mundo dentro de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. «Real» es aquello que se puede exponer en enunciados verdaderos, donde «verdadero» se explica a su vez por referencia a la pretensión que alguien eleva frente a los demás cuando afirma un enunciado. Con el sentido asertórico de una afirmación, el hablante eleva una pretensión, susceptible de crítica, a la validez del enunciado afirmado, y dado que nadie dispone de la posibilidad de un recurso directo a condiciones de validez no interpretadas, la «validez» debe ser entendida epistémicamente como «validez que se revela como tal para nosotros». Toda pretensión de verdad de un proponente que esté justificada tiene que poder defenderse con razones de las objeciones de los posibles oponentes, y al final tiene que serle lícito esperar una avenencia racionalmente motivada de la comunidad de interpretación como un todo. Para ello no es suficiente la referencia a una comunidad particular de interpretación cualquiera. Por ello explica Peirce la verdad con la referencia contrafáctica a la satisfacción, bajo las condiciones comunicativas de una comunidad de intérpretes ampliada idealmente en el espacio social y en el tiempo histórico, de una pretensión de validez susceptible de crítica. La proyección de una comunidad de comunicación *ilimitada* está al servicio de la sustitución del momento de eternidad (o del carácter supratemporal) de la «incondicionalidad» por la idea de un proceso de interpretación abierto —pero dirigido a un objetivo concreto— que trasciende los límites del espacio social y del tiempo histórico desde dentro, desde la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo. Para Peirce, los procesos de aprendizaje de la comunidad ilimitada de comunicación deben formar en el tiempo el puente que salve todas las distancias temporales, mientras que en el mundo deben poder realizarse las condiciones de la pretensión incondicionada elevada por las pretensiones de validez trascendentes que tienen que poder ser presupuestas como suficientemente cumplidas. A tal efecto, se considera «suficiente» aquel grado de cumplimiento que cualifica a nuestra respectiva praxis argumentativa como una parte localizada espacio-temporalmente del discurso universal, que es inevitable suponer, de una comunidad de interpretación libre de barreras. Con esta proyección, la tensión entre facticidad y validez se traslada a los presupuestos de la comunicación que, por más que tengan un contenido *ideal* y que sólo se puede cumplir aproximativamente, todos los implicados tienen que hacer *fácticamente* siempre que afirmen o nieguen del modo que sea la verdad de un

enunciado y, para justificar esa pretensión de validez, entren en una argumentación.

La noción discursiva de verdad de Peirce permite reconocer por qué la noción de validez deóntica análoga a la de verdad puede ser explicada mediante un principio moral que ata la exigida asunción ideal de roles a la forma comunicativa de los discursos prácticos. Ciertamente, a diferencia de los enunciados verdaderos, las proposiciones deónticas correctas no se refieren a estados de cosas existentes en el mundo objetivo, sino a relaciones interpersonales legítimamente ordenadas en un mundo social. Pero los órdenes correctos no solo se construyen, sino que también se descubren. Necesitado de explicación lo está el cometido de las idealizaciones a las que una explicación intersubjetiva del principio moral remite una y otra vez.

7. Si la corrección normativa, al igual que la validez en general, se entiende como la relación tripartita de la «validez-de algo-para alguien», no es lícito reducir el sentido contrafáctico de la acepta*bilidad* racional al sentido de la acepta*ción* dentro de una comunidad de interpretación. Por otra parte, la noción de una comunidad de comunicación idealmente libre de barreras es un contrasentido en la medida en que toda comunidad identificable está limitada, y mediante ciertas reglas de inclusión distingue a sus miembros o integrantes de los extraños. Justo esta diferencia tendría que ser eliminada en el espacio social y en el tiempo histórico mediante una superación de barreras pensada. También la imagen del auditorio ideal (Perelman) sigue siendo demasiado concreta. El modelo de una opinión pública porosa para todos los participantes, temas y aportaciones es lo que más se acerca a esa intención. Pues todas esas imágenes únicamente hacen intuitivas nociones límite para la determinación de una *estructura* ideal de comunicación. Las idealizaciones se refieren a la *estructura* posible de una praxis de entendimiento mutuo que opera autorreferencialmente y se corrige a sí misma, lo que tiene por resultado una desrelativización cada vez más amplia de las condiciones bajo las cuales se puede dar cumplimiento a pretensiones de validez elevadas en dependencia de un contexto, pero que por su sentido son trascendentes.

De «idealización» hablamos en contextos totalmente diferentes. La universalidad ideal de los conceptos o de los significados plantea a primera vista pocas dificultades, dado que parece poder abrirse paso fácilmente en el medio del pensamiento, el cual no ofrece resistencia alguna. Pero en realidad la universalidad del significado

se apoya ya en aquella idealización lingüística que nos permite reconocer en sucesos semióticos singulares el mismo tipo de signo, y en diferentes expresiones la misma proposición formada gramaticalmente. Las figuras geométricas que, al igual que Euclides, en la arena o en la pizarra solo podemos realizar de modo paradigmático y aproximativo, reivindican universalidad ideal en un sentido distinto. A ello se une la idea de perfección o de perfectibilidad: podemos dibujar una circunferencia más o menos exacta. También las operaciones de medida de la física descansan en la suposición contrafáctica de que nos podemos acercar todo lo que queramos a las magnitudes ideales, mientras que en la práctica no logramos hacer una superficie perfectamente plana. En un sentido similar, ciertos experimentos se apoyan en la suposición de un gas ideal, de un vacío absoluto, etc. Las simulaciones tienen un sentido no idéntico, aunque sí parecido. Podemos prescindir con el pensamiento de los efectos de la fuerza de la gravedad y simular en la Tierra estados de ingravidez que encontramos realmente en el espacio cósmico. Con la noción de idea regulativa este modelo matemático del acercamiento indefinido se transfiere finalmente del campo del actuar instrumental a las interacciones. Estas pocas referencias comparativas tendrán que bastarnos aquí para hacer plausible que no carece de sentido de antemano *idealizar las formas de comunicación*, es decir, pensar los procesos de comunicación como si discurriesen bajo condiciones ideales.

Las idealizaciones efectuadas en la dimensión pragmática de la praxis de entendimiento mutuo solamente tienen algo de arbitrario desde el punto de vista de una comprensión del lenguaje recortada semánticamente. Tan pronto reflexionamos con la actitud performativa de hablantes y oyentes sobre la utilización de las expresiones lingüísticas, damos con idealizaciones en la forma de aquellas operaciones tan inevitables como triviales por las que el actuar comunicativo y la argumentación están atravesados de parte a parte. Atribuimos a las expresiones significados idénticos, asignamos a las pretensiones de validez un sentido trascendente y suponemos que los hablantes poseen racionalidad o la capacidad de que se les imputen sus actos. Estas y otras asignaciones parecidas tienen su sitio en los presupuestos pragmáticos. En la realización de una comunicación podemos suponer autorreferencialmente que se cumple una condición pragmática de esa comunicación, por más que puede que esa suposición no sea correcta objetivamente; si la comunicación no cumple la condición supuesta, hemos actuado bajo un *presupuesto contrafáctico*.

Una idea cuya comprensión es de las que más dificultades plantea es la suposición trascendental-pragmática de que el uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo, ya sea en el actuar comunicativo o en la argumentación, exige *siempre* de los implicados determinados presupuestos formal-pragmáticos, si es que esa praxis ha de llegar *siquiera* a tener lugar, y ello con independencia de que *post hoc* se revelen como contrafácticos. De algunos de esos presupuestos sabemos al menos intuitivamente que bajo las usuales limitaciones empíricas no se pueden cumplir; sin embargo, tenemos que suponer esos presupuestos idealizantes *suficientemente cumplidos*. En este sentido, en el discurso racional, en el que cada uno quiere convencer a los demás en virtud de sus mejores argumentos, presuponemos una situación conversacional que satisface en diversos aspectos condiciones ideales. Entre ellas se cuentan, como ya dijimos, la publicidad del acceso, la participación en igualdad de derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coacción en la toma de postura, etc. Para cada una de estas determinaciones de lo que se ha dado en llamar «situación ideal de habla» hay que mostrar (mediante el señalamiento de autocontradicciones performativas) que se cuenta entre las presuposiciones de la argumentación *inevitables*. Todo hablante sabe intuitivamente que una pretendida argumentación no es una argumentación seria cuando se violan las correspondientes condiciones, cuando por ejemplo no se admite a determinados participantes, se reprimen ciertos temas o aportaciones, se fuerzan tomas de postura del tipo sí/no mediante la sugestión o la amenaza con sanciones, etc. Ahora bien, a causa de su fuerte contenido idealizante los presupuestos universales de la argumentación no son fáciles de cumplir. Los discursos racionales tienen un carácter improbable, y se elevan como islas en el mar de la praxis cotidiana. Al mismo tiempo forman un orden autosustitutivo: no existen para ellos equivalentes funcionales. En la actualidad los discursos están especializados en determinadas funciones sociales, como la producción de saber, la terapia, la crítica de arte, la jurisprudencia, la formación política de la voluntad, etc., y necesitan la institucionalización. En las sociedades modernas las reglas de institucionalización son la mayor parte de las veces normas jurídicas, sobre todo normas de organización y de procedimiento que fijan cualificaciones para la participación y competencias, campos de temas, procesos de deliberación, modalidades de decisión, deberes de fundamentación para resoluciones, etc. Con base en el ejemplo de los reglamentos internos de las corporaciones deliberativas se puede estudiar cómo se normativizan las deliberaciones con el

objetivo de garantizar, bajo limitaciones de tiempo, sociales y materiales, la probabilidad de un cumplimiento suficiente de exigentes presupuestos de la comunicación. La institucionalización de esos discursos parciales descarga a los participantes en la discusión del considerable esfuerzo motivacional y cognitivo que exige toda búsqueda cooperativa de la verdad, sometida como está a numerosas condiciones pragmáticas, cuando se lleva a cabo *ad hoc* en argumentaciones no reguladas y que surgen espontáneamente. Desde el punto de vista de un legislador que intitucionalice discursos, los fenómenos degenerados de esa praxis deliberativa espontánea e informal constituyen por así decir el reacio sustrato en el que se deben realizar aproximativamente las «formas geométricas» de un proceso ideal de deliberación.

Ciertamente, los reparos más importantes no se dirigen propiamente contra la desnuda posibilidad de institucionalizar eficazmente discursos racionales: esas cuestiones son tema de una teoría discursiva del Derecho y de la política; las objeciones escépticas se dirigen contra las idealizaciones mismas que van ligadas al modelo discursivo como tal[41].

a) Así, Steven Lukes pregunta de qué manera pueden los agentes cumplir las condiciones de participación en un discurso práctico del que se supone que, con base en la asunción ideal de roles, puede abrir la perspectiva de una avenencia de todos los afectados racionalmente motivada. Para Lukes, solamente cabe esperar un consenso sobre intereses universalizables si la teoría postula o bien sociedades homogéneas o bien participantes abstractos (como, por ejemplo, las partes rawlsianas en la posición original) y parte de que bajo los presupuestos comunicativos del discurso racional los agentes de carne y hueso se transforman tácitamente en seres inteligibles. Pero los participantes en la argumentación, que modifican su identidad hasta tal punto que ya no están en relación alguna reconocible con los agentes de los conflictos de acción necesitados de regulación, tienen que perder el contacto con sus propias constelaciones de intereses y con sus propios problemas. La argumentación así desconectada de la vida real perdería de vista forzosamente su auténtico objeto:

> Incluso si así sucediese, cuanto mayor fuese la distancia que separa a los agentes reales de los agentes idealmente racionales, capaces de alcanzar el consenso requerido, menos relevante se-

41. Cf. R. Alexy, «Probleme der Dirskurstheorie»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), pp. 81-93.

rían las deliberaciones de estos últimos para el asunto que nos ocupa, que no es otro que establecer qué pensarían y cómo se sentirían los participantes reales si se derribasen las supuestas estructuras de dominio[42].

En un contexto parecido, B. Williams censura que el sueño de una comunidad ideal de comunicación —se refiere al reino de los fines de Kant— se aleja demasiado de la realidad social e histórica como para que pudiese tener alguna relevancia sobre cuestiones concretas[43]. A estas objeciones les subyace una incorrecta noción de idealización.

Bien es cierto que quien participe seriamente en argumentaciones tiene que presuponer que las mencionadas condiciones de una «situación ideal de habla» están suficientemente cumplidas. Pero estas idealizaciones no se refieren a los objetos en ellas tratados; dejan intacta la identidad de los participantes y las materias conflictivas procedentes del mundo de la vida. El punto de vista moral exige la superación de barreras y la reversibilidad de las perspectivas de interpretación, a fin de que los puntos de vista alternativos, las constelaciones de intereses alternativos y las diferencias en la respectiva comprensión que los agentes tengan de sí mismos y del mundo no se extingan, sino que se los haga valer. La interpretación operacional a la que somete Klaus Günther la idea de imparcialidad permite que se destaque el punto central y de mayor interés del sentido de la validez de los juicios morales singulares: una y solo una de las normas que van en interés de todos por igual tiene que ser la adecuada a cada situación dada teniendo en cuenta todas las características relevantes del caso. En el discurso de fundamentación solamente se prescinde de las inserciones contingentes en el contexto de una norma propuesta para que esta última, en el caso de que supere el test de universalización, esté suficientemente abierta a una aplicación sensible a los distintos contextos. No le es lícito ser tan selectiva que solamente admita interpretaciones estándar y que deje fuera las diferenciaciones de una descripción de la situación todo lo amplia que resulte posible: estas últimas tienen que desplegar su virtualidad en el discurso de aplicación.

b) Otro reparo frente a una versión procedimental del principio moral viene a decir que el discurso práctico no puede fijar un

42. St. Lukes, «Of Gods and Demons», en J. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas — Critical Debates*, London, 1982, p. 141.
43. B. Williams, *op. cit.*, p. 197.

procedimiento *suficientemente determinado*. El procedimiento de argumentación no puede garantizar solamente con base en los presupuestos de la comunicación la elección de respuestas correctas. Para valorar las razones habría que disponer de criterios independientes. A tal efecto, así se objeta, no puede ser la praxis procedimentalmente adecuada de un intercambio intersubjetivo de argumentos quien tenga la última palabra. Pues al final solamente contarían las razones sustanciales, que todo participante puede ponderar igual de bien él solo[44]. Las objeciones de este tipo se apoyan o bien en una noción de argumentación recortada pragmáticamente, o bien en una noción de fundamentación recortada semánticamente, o en las dos cosas a la vez.

Entiendo la argumentación como un procedimiento para el intercambio y la valoración de información, razones y terminologías (por ejemplo nuevos vocabularios que hacen posible una revisión de las descripciones); naturalmente, el procedimiento mismo no puede generar esos elementos, sino que solo se espera de él que garantice que el intercambio argumentativo pueda desarrollarse con base en toda la información y en todas las razones relevantes y asequibles en un momento determinado, así como dentro del sistema de descripciones que sea en cada caso el más fecundo y adecuado. Supongo, con Peirce, que las argumentaciones son partes necesarias de procesos de aprendizaje reflexivos que por su parte, qué duda cabe, no resultan explicables en su integridad por argumentaciones. Pero el procedimiento y las razones están tan imbricados entre sí que no puede haber evidencias ni criterios de valoración que *precedan* a la argumentación y que por tanto no tengan que fundamentarse a su vez en argumentaciones, que ser validados por una avenencia obtenida discursivamente y motivada racionalmente bajo presupuestos argumentativos. Los argumentos deductivos solos no son informativos, y las experiencias o los sentimientos morales no constituyen una base que no dependa de interpretaciones. Dado que en las cuestiones sustanciales no hay evidencias «últimas» ni argumentos «tumbativos», tenemos que recurrir a la argumentación como procedimiento, a fin de explicar desde su pragmática por qué nos es lícito considerarnos capaces de elevar pretensiones de validez trascendentes y de satisfacerlas.

c) Por último se plantea la cuestión de si en las argumentaciones, especialmente en los discursos prácticos, nos es lícito esperar

44. B. Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1991, pp. 227 ss.

respuestas que sean *las únicas correctas*[45]. A causa del contenido ideal de los presupuestos centrales de la argumentación como tal, no podemos albergar nunca la certeza de que los enunciados que tenemos por verdaderos o correctos en el estado actual de la discusión pertenecen al conjunto de enunciados que resistirán a toda crítica futura. Este falibilismo inserto en la estructura misma de la teoría del discurso es solamente la cruz de la moneda en cuya cara está el postulado de que toda pregunta suficientemente precisada admite una y solo una respuesta válida. Si bien esto nos resulta evidente en el caso de las proposiciones asertóricas, las cosas parecen ser distintas en el de las cuestiones normativas. ¿Admite por ejemplo la cuestión del aborto solamente una respuesta correcta? En el estado actual del debate sobre este asunto, las dos partes parecen tener buenos argumentos, quizá igual de buenos. Se trata, por tanto, de una cuestión que hoy por hoy no está decidida. En la medida en que se trate efectivamente de una cuestión moral en sentido estricto, tenemos que partir de que a la larga podrá ser decidida con buenas razones de esta o de aquella otra manera. Sin embargo, no cabe excluir *a fortiori* que en el caso del aborto estemos ante un problema que desde el punto de vista moral no se pueda solucionar en modo alguno. No en vano desde ese punto de vista buscamos una regulación de nuestra convivencia que sea buena para todos por igual. Pero podría resultar que las descripciones del problema del aborto estén siempre inextricablemente entretejidas con autodescripciones particulares de personas y de grupos, y por tanto con sus identidades y proyectos de vida, o con sus formas de vida. Dada esa concatenación interna, la pregunta tendría que ser formulada de otra manera, a saber, desde un punto de vista ético. Y entonces podría haber diferentes respuestas válidas según fuesen en cada caso el contexto, el horizonte de tradiciones y el ideal de vida. En consecuencia, la cuestión propiamente moral se añadiría solo en el plano más universal del orden legítimo de formas de vida coexistentes. Surge entonces la pregunta de cómo se podría asegurar la integridad y la coexistencia en igualdad de derechos de los modos de vida y de las interpretaciones del mundo de las que se derivan las distintas concepciones éticas del aborto.

En otros casos, del desarrollo no concluyente de los discursos prácticos se puede extraer también la consecuencia de que en lo

45. R. Alexy, Epílogo a la reedición de su *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main, 1991, pp. 399 ss (existe traducción al español de la primera edición: *Teoría de la argumentación jurídica*, trad. de M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997).

que respecta al problema pendiente de solución y a la materia necesitada de regulación no están en juego en modo alguno intereses universalizables; entonces no hay que buscar respuestas morales, sino soluciones de compromiso que sean equitativas.

8. La interpretación de la moral proporcionada por la teoría de la comunicación y la versión del principio moral propuesto por la ética del discurso tienen la ventaja de que evitan un individualismo que se introduce subrepticiamente entre las premisas de la filosofía del sujeto. De la diferenciación deontológica entre las cuestiones normativas referentes al actuar correcto y las cuestiones evaluativas concernientes a la vida buena solamente se deriva una noción estricta de moral, cortada a la medida de la esfera privada del individuo particular y separada en un primer momento de la esfera pública de la vida organizada socialmente, si se parte de una noción de persona recortada individualistamente. En cambio, tan pronto partamos del concepto de individuo de suyo socializado y veamos el punto de vista moral situado germinalmente en la estructura de reconocimiento recíproco de los sujetos que actúan comunicativamente, la moral privada y la justicia pública ya no se distinguirán en el plano de los principios, sino solamente en lo que respecta al grado de organización y a la mediación institucional de las interacciones[46]. Resultará claro entonces que las personas están moralmente obligadas como *individuos* que se respetan entre sí de la misma manera que lo están como *miembros* de una comunidad que realiza objetivos colectivos.

La noción de moral recortada individualistamente se apoya en una lectura del imperativo categórico aplicado monológicamente que le da un sentido negatorio: espera de él que sirva para fundamentar mandatos morales por la vía de la prohibición de los modos de actuar no universalizables. Los deberes negativos del tipo de «No mentirás» o «No perjudicarás a nadie» se ofrecen como modelo para esa fundamentación. Si no puedo querer que la máxima conforme a la cual me es lícito mentir a otros y dañarles a fin de obtener ventajas para mí se convierta en norma universal, tenemos el deber de no actuar así. Si en cambio llego a la conclusión de que una máxima es apta para valer como ley universal, de ello no se sigue aún obligación alguna, sino únicamente el permiso para ac-

46. Acerca de la noción de persona de la teoría de la comunicación, cf. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», en Íd., *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

tuar de conformidad con esa máxima[47]. Esta lectura extrae su plausibilidad de la circunstancia de que privilegia los deberes negativos sobre los positivos y de que los deberes negativos parecen expresar el sentido deontológico de los mandatos morales de modo especialmente neto. Las prohibiciones categóricas del tipo de «No matarás» o «No mentirás» se dirigen en la segunda persona a todos los sujetos capaces de actuar y exigen *omitir* determinadas acciones sin atender a las consecuencias. Estas normas deben su claridad y contundencia *a*) a lo incondicionado de su validez, *b*) a lo determinado de su contenido, y *c*) a lo inequívoco de sus destinatarios. Solo cuando se cumplen estas tres condiciones puede *todo individuo particular* conocer *sin más* cómo se cumple el mandato y cuándo se viola.

A todo deber le corresponde desde la perspectiva de la posible víctima un derecho; por ejemplo, al deber de no matar le corresponde el derecho a la integridad física y a la vida. Un principio moral que solo permita fundamentar normas prohibitivas generales privilegia el conjunto de derechos y deberes negativos como el núcleo de la moral. Esto guarda correspondencia con convicciones liberales, pues los derechos que son la imagen especular de los deberes negativos delimitan las esferas de libertad en las cuales, según la formulación del principio kantiano del Derecho, el arbitrio de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según una ley universal. Si esta consecuencia se derivase forzosamente del planteamiento deontológico mismo, el principio de la ética del discurso, que no se extiende tan solo a la formación de una voluntad común *negativa*, sería demasiado inespecífico, y en verdad sería un principio no de la formación moral de la voluntad, sino de su formación política. Por esa razón distingue por ejemplo A. Wellmer el principio moral entendido negatoriamente y aplicable privadamente de un principio de legitimidad público-democrático, referido a la formación de una voluntad común positiva:

> En ambos casos, la diferenciación entre «correcto» y «erróneo» se vincula con la referencia a una voluntad común formada sin coacción [...] Pero esta referencia se puede entender de diversas maneras. En el juicio moral se trata de acertar en situaciones concretas con aquello que podríamos «defender en público» —para seguir la terminología de B. Gert— como un modo de actuar universalizable. La pregunta que se plantea es la de si nosotros, a saber, seres racionales, podemos querer que un determinado modo de actuar se convierta en universal. Y solo la respuesta *negativa* a esta pregunta da origen a un «tener que» moral[48].

47. Cf. M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York, 1971, p. 240; A. Wellmer, *op. cit.*, pp. 21 ss.

Frente a esta concepción, me gustaría mostrar que la concesión de una posición de privilegio a los derechos y deberes negativos no se deriva del planteamiento deontológico como tal, sino solo de su combinación con un concepto de persona recortado individualistamente.

La diferenciación deontológica entre lo justo y lo bueno se corresponde con la practicada entre los juicios normativos acerca de lo que debemos hacer y los juicios evaluativos acerca de algo del mundo que es más o menos bueno o malo para nosotros. Un primer punto de apoyo para esta diferenciación es la circunstancia de que en la gramática de los mandatos está ínsita *eo ipso* una referencia a la acción, mientras que no se puede decir lo mismo de la gramática de las valoraciones. Los juicios normativos se refieren siempre a la elección entre posibilidades de acción alternativas; las evaluaciones se refieren a objetos o estados también con independencia de si pueden ser descritos como objetivos o como bienes desde la perspectiva de un agente que actúa con vistas a fines. Más importante es el sentido no teleológico de los mandatos. Ciertamente, las acciones guiadas por normas tienen buenas o malas consecuencias para los implicados o afectados. Pero un juicio moral sobre una acción solamente puede reivindicar validez universal porque se emite haciendo referencia a una norma de acción válida que le subyace, y no depende *ad hoc* de una valoración de las consecuencias de la acción que sean más o menos deseables con arreglo a los criterios de una persona implicada o de un colectivo afectado. Las valoraciones dicen qué es en cada caso más o menos bueno y útil, malo y nocivo «para mí» o «para nosotros». Los mandatos codificados binariamente prescriben, sin hacer referencia a unos destinatarios determinados y sin atender a sus preferencias u orientaciones axiológicas contingentes, qué modos de actuar son correctos o erróneos. El asesinato o la estafa no son erróneos porque no sean buenos para aquellos que *en cada caso* los sufren. Como normas de comportamiento son erróneos *en absoluto* porque atentan contra un interés *universalizable*. Por tanto, el sentido incondicionado o categórico de la validez deóntica correría peligro si la obligatoriedad de las acciones y de las normas de acción fundamen-

48. A. Wellmer, *op. cit.*, p. 120.

tadas imparcialmente no estuviese desvinculada de valores y preferencias que se derivan solamente de la perspectiva valorativa de determinadas personas o de grupos de referencia. En este sentido, los juicios normativos se orientan por reglas, no por fines.

Las reglas de acción coordinan los planes de diferentes agentes; los fines son los resultados a que aspiran las intervenciones de un agente —individual o colectivo— sobre el mundo. Quien quiere actuar moralmente, decide entre alternativas de acción a la luz de normas que tiene por correctas, y la corrección de esas normas se mide por referencia a si van en interés por igual de todos los posiblemente afectados. Quien quiere actuar del modo adecuado para conseguir ciertos fines, decide entre alternativas de acción en atención a los fines que prefiera, y los fines los selecciona desde puntos de vista axiológicos. Desde el punto de vista deontológico parece aconsejable, por tanto, mantener a las consideraciones morales libres de las consideraciones orientadas por fines. Dado que, según resulta patente, las normas prohibitivas generales cumplen esta condición, parecen poder fundamentar deberes morales de una manera paradigmática. Pero frente a eso me gustaría mostrar desde los aspectos mencionados (*a*-*c*) que también las normas de acción positivas pueden fundamentar deberes en sentido estricto.

a) Las normas prohibitivas del tipo de «No matarás» dan la impresión de que ese comportamiento está prohibido «incondicionadamente», en el sentido de que lo está con universalidad estricta, para todo el mundo, en todas las circunstancias y de una vez por todas, esto es, *categóricamente*. Así es al menos como entendía Kant el sentido de la validez de las máximas justificadas por el imperativo categórico como leyes universales: en la validez *incondicionada* o absoluta se espera que se exprese de modo especialmente neto el sentido de la obligación moral, el sentido del «deber». Ahora bien, ya la segunda mirada nos enseña que los derechos y deberes negativos pueden reivindicar validez «absoluta» igual de poco que los positivos.

La información falaz que salva la vida a otro está mandada moralmente en el mismo grado en que matar en defensa propia o la omisión de la ayuda para evitar males mayores están permitidos moralmente. Las normas válidas solo son válidas *prima facie*. Con independencia de que se basen o no en negaciones dobles, *todos* los derechos y deberes desempeñan en los discursos de aplicación el mismo cometido, a saber, el de razones. En el caso de las colisiones de normas, solo a la luz de una descripción todo lo completa que resulte posible de todas las características relevantes de una situación dada se puede mostrar *cuál* de las normas rivales es la adecuada al caso concreto[49]. Las normas que pasan a un segundo plano, dejando el primero para esa norma que es la «única adecuada», no pierden su validez por no ser «pertinentes». Siguen siendo válidas, también aunque no sean adecuadas para el caso dado. Ya por esta razón, el sentido deontológico no puede ser interpretado, *al modo de la ética de la actitud interior*, como un deber estrictamente *incondicionado* o absoluto.

La validez deóntica tiene más bien el sentido intersubjetivo de que una expectativa de comportamiento no es que tenga consecuencias deseables para unos destinatarios particulares, sino que es buena «para todos» por igual: la referencia a lo bueno y lo malo no está marcada categorialmente, pero mediante la universalización la norma se cualifica como una regulación *buena para todos por igual*. A causa de estas referencias intersubjetivas inscritas en las reglas morales, ninguna norma, tanto si los derechos y deberes en cuestión son negativos como si son positivos, se puede fundamentar y aplicar *privatim*, en el solitario monólogo del alma consigo misma. No está claro si las máximas que desde mi perspectiva son universalizables también tendrían que ser reconocidas como obligaciones morales desde la perspectiva de otros, o incluso de todos los demás. Kant podía pasar esto por alto, porque él, como ya dijimos, partía de que en el reino de los fines todos los sujetos comparten *la misma* comprensión del mundo y de sí mismos. A este abstracto entendimiento mutuo previo que se da en la «consciencia en general» le corresponde en el mundo de los fenómenos la suposición de una igualdad abstracta de las constelaciones de intereses de las personas aisladas, que son representadas como propietarias de sí mismas en el sentido del individualismo posesivo[50]. Tan pronto abandonemos esas premisas, se deriva la necesidad de someter todas las normas —y no solo las normas prohibitivas generales— a un test de universalización *público*, que está situado bajo las condiciones del discurso y que hace necesaria una asunción recíproca de perspectivas.

b) Las normas prohibitivas del tipo de «No matarás» tienen la ventaja de que están *perfectamente determinadas*. Con los deberes positivos hacen su entrada en la moral fines y objetivos que exigen del agente una intervención sobre el mundo orientada por las con-

49. Ver *supra*, apartado 4.

50. J. Habermas, «Trabajo e interacción», en Íd., *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 11-53.

secuencias. Mientras que omitir una acción está en todo momento en manos de un agente, la producción de un estado que se persigue en calidad de fin nunca depende solamente de la buena voluntad del agente, sino también de las contingencias de los medios disponibles, del entretejimiento causal con otros sucesos y otras restricciones de una situación de acción. Las normas de acción positivas hacen necesario un saber pronosticador y un gasto concreto de operaciones, energías, dedicación, etc.; con ello se plantean el problema de la imputación de los resultados de la acción y de los efectos secundarios, el problema de la exigibilidad y de la división moral del trabajo entre los diferentes agentes, y en general el problema de la valoración de un resultado a la luz de fines que admiten un más y un menos. Si se está prestando ayuda de la manera apropiada, si cabe exigir que se preste y si en un caso concreto se puede considerar suficiente, es algo que depende de las circunstancias. El peso del problema que se tiene que solucionar en los discursos de aplicación crece en todo caso en la medida en que haya fines (más o menos específicos) que pasen a formar parte del contenido de las normas.

En su *relativa* exoneración de problemas de aplicación se puede basar para los deberes negativos en todo caso una ventaja heurística, y no la exclusión de los deberes positivos del campo de lo moralmente fundamentable. Pues tampoco en el caso de los deberes negativos se puede descartar nunca enteramente que se den alguna vez problemas de aplicación. La concesión de una posición de privilegio categorial a los derechos negativos tendría que fundamentarse de otra manera. Consideremos por ejemplo la lista de deberes negativos a la que B. Gert concede un estatus privilegiado[51]:

1. No matarás.
2. No infligirás daños.
3. No limitarás las capacidades de nadie.
4. No privarás a nadie de sus libertades y posibilidades de acción.
5. No limitarás a nadie en sus posibilidades de satisfacer sus necesidades.
6. No engañarás a nadie.

Con la mirada puesta en esos ejemplos intuitivamente evidentes, Ch. Fried describe los correspondientes derechos categóricos como el núcleo de una moral universalista. En su concepción, las normas negativas básicas están definidas por todos y solo los debe-

51. B. Gert, *Die moralischen Regeln*, Frankfurt am Main, 1983, p. 76.

res que tienen por contenido la conservación de la integridad de una persona como ser que actúa libremente:

> Lo que no nos es lícito hacernos unos a otros, las cosas que están mal, son precisamente las formas de interacción personal que niegan a nuestra víctima el estatus de persona que elige libremente, valora racionalmente y desarrolla una específica eficiencia, esto es, que le niegan el especial estatus de la personalidad moral[52].

Con ello Fried está haciendo valer una intuición profundamente anclada en la tradición liberal: la integridad de una persona parece que solo resulta protegida por los deberes universales, incondicionados y negativos que mediante el mandato de *omitir* ciertas acciones conceden a todo el mundo las mismas zonas de libertad subjetiva inviolable. Ahora bien, Fried sólo llega a este resultado apoyándose en una noción individualista de persona que está cortada a la medida de un actuar guiado por intereses y basado en elecciones racionales, cortado por tanto a la medida de un tipo de acción efectivamente privilegiado en las sociedades modernas que giran en torno a la economía. La libertad de arbitrio, el establecimiento racional de fines con arreglo a preferencias propias y aclaradas analíticamente, la elección informada y la eficiente utilización de medios apropiados hacen referencia a otras tantas capacidades que son necesarias para el actuar, orientado por el éxito, de un agente que ha de valerse egocéntricamente por sí mismo. Resulta interesante que estas determinaciones no sean en modo alguno suficientes para determinar el estatus de una persona digno de protección desde puntos de vista morales. Pues no damos con el núcleo de una persona *moralmente* digno de respeto hasta que adoptamos una actitud performativa frente a segundas personas; solo cuando al menos dos personas se encuentran en el marco de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente a fin de ponerse de acuerdo sobre algo, esto es, solo en el actuar comunicativo, pueden los agentes —y tienen que hacerlo— *reconocerse* recíprocamente como *personas a las que se les pueden imputar sus actos*. En ese caso se atribuyen unos a otros la capacidad de orientarse en su actuar por pretensiones de validez.

Desde este punto de vista se explica de otra manera la concesión de una posición de privilegio a un núcleo de deberes como «No mentirás». De ese núcleo forman parte todos y solo los debe-

52. Ch. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass., 1978, p. 29.

res que se pueden considerar* como aspectos de la exigencia universal: «Actúa orientado por el entendimiento mutuo y no prives a nadie de la libertad comunicativa de tomar postura ante las pretensiones de validez». Son fundamentales, porque están cortados a la medida del respeto por la capacidad de las personas que actúan comunicativamente de ser sujetos de imputación de sus actos. Pero estas normas no tienen en modo alguno el sentido de deberes meramente negativos. Cuando me comporto verazmente, no estoy meramente *absteniéndome* de engañar, sino que al mismo tiempo *realizo* un acto sin el cual la relación interpersonal entre participantes en la interacción que han adoptado una actitud performativa, necesitada como está del reconocimiento recíproco, fracasaría por entero. Las normas que convierten en un deber el cumplimiento de presupuestos pragmáticos necesarios del actuar comunicativo tienen frente a la diferenciación entre deberes negativos y positivos una peculiar neutralidad: cuando *tributo* respeto al otro, estoy protegiendo simultáneamente el núcleo inviolable de su persona. Por ello no es casual que otras normas de este tipo, por ejemplo las que nos obligan a respetar pretensiones normativas de validez, aparezcan en formulación positiva. Los diez mandamientos de B. Gert contienen también esos deberes positivos:

7. Debes cumplir tus promesas.
10. Debes cumplir tu deber.

La fundamental importancia de la clase de mandatos que Gert ha recogido en su catálogo de deberes no se explica por el hecho de que las normas de omisión están perfectamente determinadas, sino por su carácter autorreferencial. En efecto, esos deberes normativizan todos y solo los presupuestos pragmáticos necesarios del actuar comunicativo en cuyas huellas normativas la ética del discurso, al analizar los presupuestos comunicativos universales y necesarios de la praxis argumentativa —y esto significa: de la forma refleja del actuar comunicativo—, detecta el contenido fundamental de la moral. Los diez mandamientos de Gert apuntan directamente a la integridad de la persona misma en tanto que esta última es una estructura simbólica que se forma y reproduce en relaciones de reconocimiento recíproco: indirectamente apuntan a la conservación y despliegue del sustrato corporal de la persona digna de respeto. El peligro constitutivo que corre esa estructura de una personalidad que por así decir está en manos de las relaciones

* Las palabras «pueden considerar» son conjetura nuestra: en el original alemán falta el verbo que es sin duda necesario en este lugar (*N. del T.*).

interpersonales tiene primacía incluso sobre la tangible vulnerabilidad de la integridad física y de la vida: la figura simbólica de la identidad puede desintegrarse ya mientras el sustrato físico todavía esté intacto. Por ello preferimos a veces el riesgo de la muerte a una vida sin libertad. Esta es una verdad que ciertamente se presta al abuso ideológico, pero que no por ello queda desmentida en sí misma.

c) Dado que una persona solamente se individúa por la vía de la socialización, y solamente forma su centro interior en la medida en que al mismo tiempo se enajene en reciprocidades establecidas comunicativamente, en la moral que contrarresta esa vulnerabilidad se refleja la estructura intersubjetiva de la vulnerable identidad misma. Por ello, la integridad de la persona individual que exige igual respeto para todos no se puede conservar si no se conserva simultáneamente el plexo social de relaciones de reconocimiento recíprocas. Al igual que la justicia y la solidaridad no son más que dos caras de la misma moneda[53], así también los deberes negativos y los positivos surgen de *la misma* fuente. Si los derechos y deberes han de proteger la integridad de un individuo de suyo socializado, el contexto social de interacción constitutivo no es algo secundario para aquellos cuya vida e identidad él posibilita y mantiene. Las intromisiones, que no dejarán de darse, no amenazan a la integridad más que la *denegación de aportaciones positivas*.

Ciertamente, en las sociedades complejas las pretensiones de participar equitativamente en los escasos recursos de la sociedad, es decir, los derechos positivos a las prestaciones de bienestar (al alimento y la vivienda, a la salud, la educación y las posibilidades laborales), solamente se pueden satisfacer mediante organizaciones. En este sentido, los derechos y deberes individuales se transforman en institucionales: la obligada es la sociedad organizada en conjunto, contra ella se hacen valer los derechos positivos.

La sociedad en conjunto es un destinatario anónimo. Esto trae consigo complicaciones que van más allá de los problemas ya mencionados. En el caso de los deberes positivos se plantean especialmente problemas de exigibilidad y de imputabilidad que hacen necesaria una «división moral del trabajo»[54]. Estos problemas se agudizan cuando el individuo particular, pero en tanto que miembro de una comunidad organizada, hace valer frente a las instituciones derechos a prestaciones derivados de deberes positivos me-

53. Cf. *supra*, pp. 31 ss.
54. H. Shoe, «Mediating Duties»: *Ethics* 98 (1988), pp. 687-704.

diados institucionalmente, mientras que, a la inversa, también tiene el rol de destinatario de esas pretensiones. En el nivel de las reglas morales estos problemas no se pueden solucionar; exigen mecanismos de coordinación, como el Derecho y el poder político. Desde el punto de vista moral aquí solamente me interesa la circunstancia de que tan pronto nos desprendamos del concepto de persona recortado individualistamente, las relaciones entre los derechos y deberes negativos y los positivos toman un cariz distinto que en la tradición liberal.

El sentido deontológico de la pretensión normativa de validez no se puede explicitar mediante una primacía abstracta de las libertades y derechos negativos sobre los derechos positivos de participación. Pues, cuando de lo que se trata es de la integridad de individuos que ya de suyo y desde el principio están socializados, estas categorías de derechos son igual de primigenias. Esto lo ve también Ch. Fried:

> El respeto a nuestra común condición humana ha proporcionado la base para hacer la lista de actos categóricamente ilícitos y de los correspondientes derechos negativos. Ahora bien, la misma condición humana común es asimismo la fuente de los derechos positivos [...] La común naturaleza humana no es meramente algo que cada uno de nosotros posee individualmente [...] Es también como una cosa singular que todos compartimos, como el hilo común que atraviesa cada cuenta de un collar. Hay aspectos de la común condición humana que compartimos a causa de los esfuerzos de las demás personas para producirlos: los esfuerzos del trabajo común, la seguridad de la sociedad civil, las riquezas de la cultura y de la civilización, el hecho del lenguaje[55].

Si tomamos en serio esta idea y la desarrollamos con los medios de la teoría de la comunicación, ya no privilegiaremos los derechos y deberes negativos frente a los derechos y deberes positivos a causa del pretendido carácter categórico de los primeros, de la perfecta determinación de su contenido, de la univocidad de sus destinatarios y de su no graduada obligatoriedad. Basta más bien el recurso a una común formación discursiva de la voluntad, que somete *todas* las normas al mismo criterio de su capacidad de recibir la aquiescencia universal, y que al admitir solamente aquellas regulaciones que vayan en interés de todos por igual asegura el sentido deontológico de la validez de las normas contra la ilimitada

55. Ch. Fried, *op. cit.*, p. 118.

orientación por las consecuencias. Solo esta concesión de una posición de privilegio a lo bueno *para todos por igual*, efectuada desde el universalismo, hace valer el punto de vista moral en la fundamentación de las normas.

9. Hasta ahora he supuesto que la diferenciación deontológica ente lo justo y lo bueno, y la primacía de lo moralmente mandado o correcto sobre lo éticamente deseable o preferible, no son problemáticas. Con ello se toma una decisión previa que va en contra concretamente de la posibilidad de comprender la moral como un aspecto parcial de una ética de bienes amplia, y en contra también de la tesis de que la moral solo se puede fundamentar en el marco de dicha ética. En esa decisión podría expresarse un prejuicio específicamente moderno, o así argumentan en todo caso los defensores de los planteamientos clásicos. Charles Taylor, por ejemplo, afirma que la moral moderna de la justicia tiene su origen en una comprensión selectiva de la identidad moderna. Tan pronto captemos esta última en toda su complejidad, mantiene Taylor, se nos revelará el estrato profundo ético de los bienes básicos rivales en los cuales tienen sus raíces los principios modernos de justicia y solidaridad[56]. Desde este punto de vista, lo justo pierde la primacía sobre lo bueno; se torna problemática incluso la diferenciación deontológica entre las cuestiones relativas a la justicia y las concernientes a la vida buena. Dado que Taylor desea volver a hacer valer una ética de bienes bajo condiciones modernas, pone en cuestión no la pretensión universalista de la moral de la justicia, pero sí la autonomía de la moral de la razón. Al mismo tiempo somete a debate qué lugar debe ocupar la teoría moral en el todo de la filosofía y qué tareas debe desempeñar la filosofía como tal. Pues si la filosofía pudiese seguir elevando, hoy como ayer, su pretensión clásica de hacer enunciados universalmente vinculantes sobre el sentido de una vida buena o no malograda, también tendría que considerarse capaz de privilegiar un determinado modo de vida, por ejemplo el proyecto clásico de una vida conscientemente vivida. No necesitaría limitarse a una explicación formal del punto de vista moral o de la estructura de las preguntas éticas, sino que aclararía el todo concreto de las orientaciones vitales solo dentro

56. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern identity*, Cambridge, Mass., 1989 (trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996. No obstante, los números de página en sucesivas referencias a esta obra remiten a la edición norteamericana).

del cual se torna comprensible el limitado cometido de la moral, pero también su importancia existencial[57].

La crítica de Taylor nos hace realmente cobrar consciencia de determinadas suposiciones que se hallan en el trasfondo de la moral moderna de la razón. Los planteamientos deontológicos que ven en la validez deóntica de los mandatos y normas morales el fenómeno inicial necesitado de explicación presuponen, en efecto, que los mandatos morales apuntan a dirimir consensuadamente los conflictos de acción. Ahí se contienen al menos cuatro suposiciones específicamente distintas. 1) La moral está cortada a la medida de las relaciones interactivas entre sujetos capaces de actuar, no a la medida de bienes, esto es, de algo del mundo que puede llegar a tener valor y significado para sujetos individuales capaces de actuar. De esta manera, la moral resulta privilegiada de antemano como un fenómeno social, y delimitada frente a las expectativas de felicidad, los problemas existenciales y las necesidades de sentido individuales. 2) La moral se refiere a interacciones que están reguladas por normas. Estas últimas obligan a sus destinatarios a cumplir expectativas recíprocas de comportamiento que cada uno ha hecho nacer en los demás y estos en él, y lo hacen seleccionando de un espectro de cierta amplitud algunas orientaciones axiológicas y convirtiéndolas en generalmente obligatorias. Con ello la moral queda circunscrita de antemano a lo que puede ser normativamente válido e inválido, por lo tanto a los derechos y los deberes, y delimitada respecto del campo axiológico de lo preferible y optimizable. 3) La moral se entiende como alternativa pacífica, y para la que no hay equivalente alguno, a la liquidación de los conflictos de acción por medio de la violencia. Los mandatos morales tienen que poder convencer a las partes contrincantes y que poder ser fundamentados ellos mismos como legítimos o dignos de reconocimiento en referencia a aquello que convierten en un deber. Con ello, la moral queda protegida frente a todas las interpretaciones meramente naturalistas. 4) De esta suposición se deriva, bajo condiciones que ya no admiten el recurso a imágenes del mundo religiosas o metafísicas colectivamente vinculantes, la ulterior suposición de que una fundamentación de derechos y deberes capaz de obtener consenso sólo es posible argumentativamente, es decir, en virtud de la fuerza convincente de las buenas razones.

57. La misma pretensión eleva D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt am Main, 1982; cf. también el apéndice a Íd., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt am Main, 1990, pp. 274 ss.

La crítica de Taylor arranca de la pregunta por la razón de la moral racional. Kant quiso fundamentar la moral postmetafísicamente, ya no desde un todo al que se subordinase el espíritu humano, sino desde la razón misma, viendo en ella la fuente de ideas formadoras del mundo. Tampoco Taylor quiere volver al Derecho natural tradicional; quiere evitar echar mano directamente a un orden de esencias y bienes objetivo. Al mismo tiempo, tiene sin embargo por imposible una moral fundamentada autónomamente desde la razón. Según su modo de ver las cosas, una moral que ya solamente confíe en un procedimiento racional de formación imparcial del juicio tiene que cerrarse a sí misma subjetivistamente el acceso a las motivaciones, y tiene también que privarse de la posibilidad de iluminar el único trasfondo sobre el que se torna comprensible el significado existencial del ser moral:

> No puede en modo alguno captar la comprensión que subyace y rodea a toda convicción de que deberíamos actuar de esta o de aquella otra manera, la comprensión del bien fuerte ahí implicado. Y, en particular, no puede captar la peculiar sensación central de buena parte de nuestra vida moral y que se halla en el trasfondo de la misma: la sensación de que ahí se encierra algo incomparablemente importante[58].

Pero si no podemos fundamentar mandatos morales antes de haber experimentado en el trato con «bienes de orden superior» la relevancia de *toda* la dimensión, la diferenciación entre lo justo y lo bueno, y sobre todo el primado de lo justo sobre lo bueno, se tornan problemáticos. En ese caso, tampoco la justicia de la moral de la justicia ni la razón de la moral de la razón son algo último, sino que reciben su inspiración, su estímulo y su *pathos* de vinculaciones y afectos anteriores:

> Cuanto más examina uno los motivos —lo que Nietzsche llamaría la genealogía— de estas teorías de la acción obligatoria, más extrañas parecen. Semeja que están motivadas por los más fuertes ideales morales, como la libertad, el altruismo y el universalismo, los cuales se cuentan entre la aspiraciones morales centrales de la cultura moderna, entre los hiperbienes que la distinguen. Y sin embargo a lo que esos ideales llevan a las teorías es a la negación de todos esos bienes [...] Impulsadas por las más fuertes ideas metafísicas, epistemológicas y morales de la edad moderna, esas teorías estrechan nuestro foco de atención, dirigiéndola a los determi-

58. Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 87.

nantes de la acción, y después restringen todavía más nuestra comprensión de esos determinantes, ya que definen la razón práctica como exclusivamente procedimental. Falsean máximamente la prioridad de la moral, identificándola no con la sustancia, sino con una forma de raciocinio alrededor de la cual trazan una firme frontera. Se sienten llevados entonces a defender esa frontera con tanta más furia cuanto que esa es su única manera de hacer justicia a los hiperbienes que les mueven, por más que no puedan reconocerlos[59].

Es mi intención mostrar cuál es la alternativa propuesta por Taylor y examinar si una ética de bienes como esa, cortada a la medida de la identidad moderna pero planteada universalistamente, se puede defender de algún modo con los instrumentos de que dispone el pensamiento postmetafísico[60].

59. *Ibíd.*, pp. 88 s.

60. Otros neoaristotélicos niegan la neutralidad del principio de justicia frente a las concepciones de la vida buena arraigadas en formas de vida y tradiciones concretas, sin tener en cuenta, a diferencia de lo que hace Ch. Taylor, la condición de que la prioridad de lo justo sobre lo bueno solamente se establece en el nivel de pensamiento postmetafísico o no fundamentalista. Solo en las sociedades modernas las tradiciones culturales llegan a ser reflexivas, en el sentido de que solo en ellas los diseños del mundo rivales ya no se afirman unos contra otros en una coexistencia no comunicativa, sino que tienen que justificar su pretensión de validez autocríticamente, a la luz de la discusión argumentativa con las pretensiones de validez contrarias de todos los demás. En estas condiciones de vida modernas nos encontramos a nosotros mismos sin alternativa; no podemos disponer de ellas a nuestro antojo, por lo que retrospectivamente no necesitan justificación normativa alguna. Este *factum* nos ha sido recordado dramáticamente por el caso Rushdie: ninguna cultura que con el paso a la Modernidad haya introducido en su praxis cotidiana y en su autocomprensión colectiva nociones de segundo orden puede conceder a pretensiones *afirmadas* fundamentalistamente el mismo cometido argumentativo que a las pretensiones *fundamentadas* reflexivamente. La crítica de Perry (M. I. Perry, *op. cit.*, pp. 57 ss.) al denominado «proyecto liberal» de B. Ackermann, R. Dworkin y J. Rawls no tiene en cuenta lo suficiente esta circunstancia. El planteamiento propio de Perry es inconsistente, por cuanto por un lado subordina las exigencias de una moral autónoma de la justicia a las pretensiones de formas de vida fundamentadas religiosa o metafísicamente, pero por otro lado vincula la coexistencia de esas formas de vida a formas comunicativas en las que no es difícil reconocer un principio moral cuya neutralidad Perry sin embargo niega: «si solamente se puede participar en la política y el Derecho [...] tomando partido por convicciones particulares morales [religiosas] sobre lo humano, [...] quienes queremos participar, ya sea como teóricos, como activistas o como las dos cosas a la vez, tenemos que examinar nuestras convicciones autocríticamente. Tenemos que estar dispuestos a dejar que nuestras convicciones se pongan a prueba en un diálogo ecuménico con quienes no las comparten [...] Si es necesario, tenemos que revisar nuestras convicciones hasta que nos parezcan creíbles a nosotros mismos, si no siempre o siquiera frecuentemente a nuestros interlocutores» (*ibíd*, p. 183). Pero ¿cómo deben comportarse los teólogos de la liberación con los que Perry simpatiza por ejemplo frente a un Papa que no quiere ni tan solo entrar en un diálogo ecuménico? ¿Cómo pueden fundamentar que el otro se debe exponer a esas argumentaciones, si la apelación a la autenticidad tiene primacía sobre los puntos de vista deontológicos de la imparcialidad, del igual respeto a todos, de la autonomía, etc.? «La categoría ontológica relevante no es la autonomía, sino la autenticidad. Haber conseguido algún grado de libertad [política] no es necesariamente haber conseguido algún grado de autenticidad (humana)» (*ibíd.*, p. 182).

Ch. Taylor no es metafísico en sus planteamientos ni antimoderno en sus resultados, pero su escepticismo católico frente a la autosuficiencia de una ética procedimental y que ha llegado a ser completamente profana le hace mantenerse adherido a la pretensión clásica de la filosofía. Le gustaría orientar sobre el sentido de una vida plena, cuando menos ilustrando sobre «la identidad moderna». Para Taylor de lo que se trata no es solamente de trazar una historia espiritual descriptiva de la configuración axiológica que ha llegado a ser dominante en la Modernidad, sino de justificar la comprensión de nosotros mismos que en la Modernidad ha llegado a ser *ineludible*. Este análisis no se realiza en modo alguno desde una posición axiológicamente neutral, sino que más bien nos hace ser conscientes de fundamentales orientaciones axiológicas, y se entiende a sí mismo como una *ética de la época actual*. Así es como se explica el planteamiento propio de la ética de bienes: los bienes son algo objetivo que no se reduce al reflejo de posiciones de valor y preferencias subjetivas. El resultado sistemático de su investigación, ricamente instrumentada en el plano histórico, se puede resumir en cuatro tesis:

a) Las éticas que encontramos ya existiendo en diferentes formas orientan en general sobre el sentido de la vida, la integridad del prójimo y la propia dignidad; ofrecen estándares para valoraciones fuertes, esto es, una orientación por algo que tiene su fin en sí mismo. A la luz de esos fines últimos valoramos los fines que nos hemos señalado a nosotros mismos. Esta objetividad justifica que se hable, ontologizando, de «bienes de orden superior»: «estos fines o bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones o elecciones»[61]. Las valoraciones fuertes forman parte de la constitución ontológica de un ser que se encuentra a sí mismo ya existiendo en medio de un campo objetivo de fuerzas, atracciones y repulsiones, y que detecta el sentido de la vida en la orientación por ciertos bienes supremos.

b) El planteamiento propio de la ética de bienes presupone una objetividad del bien sobre la que los sujetos no pueden *disponer* a

61. Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 14.

su antojo. Sin embargo, el horizonte de bienes y valores sólo se les revela a los sujetos a través de un lenguaje en el que pueden articular de manera adecuada sus actitudes éticas basadas en sentimientos y sus juicios éticos. A decir verdad, mediante una articulación lingüística la «visión del bien» sólo se puede hacer experimentable, y en rigor no se puede fundamentar. Tenemos que poder *decir* qué es lo que nos mueve en nuestro más profundo interior; tenemos que poder expresar qué constituye una vida plena como tal. Taylor deja que le arrastre el torbellino del pensamiento ontológico y pregunta por el bien que se halla tras los bienes, por el «bien constitutivo», solo el cual concede a los bienes el carácter afectante de lo digno de ser buscado y de lo vinculante, y solo el cual infunde en los sujetos la pasión, el *pathos* moral. La idea de Platón del bien de la que nos cercioramos contemplativamente, o el *agape* del Dios cristiano que nos concede su gracia, o la fuente de autonomía, esto es, de la capacidad kantiana del sujeto de atar su propia voluntad por convicción: estas ideas son otras tantas fuentes suministradoras de fuerza moral *—moral sources—* que en las teorías morales modernas desaparecen del campo visual.

c) La identidad moderna bebe simultáneamente de tres fuentes morales diferentes: del amor de Dios anclado en la tradición cristiana, concretamente, del amor de un Dios de cuya bondad participan todas las criaturas; de la responsabilidad propia de un sujeto —hecha valer en la Ilustración— que gracias a su razón puede actuar autónomamente; finalmente, de la fe romántica en la bondad de la naturaleza, que encuentra su expresión en los productos creativos de la imaginación humana: en la obra de arte y en la autorrealización del individuo (entendida conforme al modelo de la productividad artística). Ciertamente, existe un amplio consenso sobre los valores fundamentales de la libertad, la justicia, el bienestar y la eliminación del sufrimiento, «pero bajo ese acuerdo general, hay profundas desavenencias cuando entran en juego los bienes constitutivos, y por ende las fuentes morales que apuntalan esos estándares»[62]. Taylor ve que la identidad moderna está puesta en peligro por una *comprensión de nosotros mismos* roma, no reflexionada, y en ese sentido falsa, que ciega las fuentes del entusiasmo por el bien. Hoy en día se combaten entre sí lecturas selectivas y mutiladas de la Modernidad. Esta lucha de los dioses y los demonios solo se puede dirimir mediante una ética que nos permita cobrar una conciencia bien diferenciada de la tensión exis-

62. *Ibíd.*, p. 495.

tencial que reina entre la palabra de Dios, la razón del hombre y las fuerzas creadoras de su naturaleza interna. Precisamente esto es lo que intenta Taylor.

d) Una cosa es exponer ese diagnóstico y aclararlo históricamente, y otra bien distinta aplicar la terapia. Taylor se encuentra en un dilema, y él lo sabe. Quiere no solo describir la identidad moderna con los medios de la historia de las ideas, sino justificar la identidad así esbozada, presentándola como la formación de orientaciones básicas ineludible y determinante para nosotros (y para toda persona moderna). Una ética de bienes que revele el orden de bienes constitutivos como una realidad públicamente accesible puede alcanzar este objetivo argumentativo de tan altos vuelos. Pero desde las premisas del pensamiento postmetafísico este camino nos está vedado. Para poner a la vista de los hijos e hijas de la Modernidad, «ciegos» como están para los valores, la eficacia de los bienes supremos no basta con argumentos; para ello se necesita la fuerza reveladora de mundo de un lenguaje evaluativo que empiece por abrirnos los ojos:

> No hay sitio coherente para una exploración del orden en el que nos hallamos como un lugar de fuentes morales, que es lo que Rilke o Pound, Lawrence o Mann estaban haciendo cada uno a su manera, radicalmente diferente de la de los demás [...] El orden solamente es accesible a través de la resonancia personal, y por tanto subjetiva[63].

Así pues, la filosofía tiene que poner sus esperanzas en el arte. Solo en la experiencia estética, más allá de la esfera de poder del pensamiento antropocéntrico, puede salirnos al encuentro algo objetivo en lo que se inflame la sensibilidad para el bien: «la gran obra epifánica puede ponernos realmente en contacto con las fuentes de las que bebe»[64].

Las reflexiones resumidas en los puntos *a)-d)* sugieren como consecuencia una división del trabajo entre la ética filosófica, el arte y la estética. Esta *escapatoria* permite apreciar el callejón sin salida epistemológico en el que se encuentra una ética de bienes postmetafísica. Las consideraciones estéticas que Taylor mismo desarrolla son problemáticas ya en sí mismas. Tras Adorno y Derrida[65], difícilmente se puede seguir comprendiendo lo que es capaz de producir

63. *Ibíd.*, p. 510.
64. *Ibíd.*, p. 512.
65. Ch. Menke-Eggers, *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida*, trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid, 1997.

la obra de arte moderna como «epifanía». Por lo demás, ya Friedrich Schlegel vio lo peculiar de la Modernidad en el hecho de que lo «estético» se desgaja de lo bueno y de lo verdadero. El arte moderno ya no se deja utilizar como fuente de lo moral. Pero incluso si nos fuese lícito aceptar una estética como la que sigue confiando en la relevancia ética de la fuerza reveladora de mundo de la Modernidad, de ello solamente se seguiría para la filosofía una consecuencia *abdicante*: la filosofía tendría o bien que conformarse con el cometido de una crítica estética, o bien que hacerse estética ella misma. Pero en cualquier caso tendría que renunciar a convencer en virtud de argumentos *propios*. Adorno se vio ante una consecuencia parecida, e intentó salirle al paso con una «dialéctica negativa». Pero esta última es incompatible con el propósito filosófico de Taylor de hacer valer *dentro* del discurso de los compañeros de especialidad una ética de bienes moderna.

Con independencia de cómo enjuiciemos la alternativa ofrecida por Taylor, la circunstancia de que las éticas de la justicia tienen que hacer oídos sordos a las cuestiones relativas a la motivación constituye un problema. Hasta ahora he entendido la pregunta «Why be moral?» de manera que bastaba darle una respuesta trivial: no es una empresa que tenga mucho sentido la de «sacarle a una persona mediante argumentos y demostraciones racionales la "buena voluntad", es decir, forzarle en cierto modo definitivamente a convertir la penetración cognitiva en el deber moral en la correspondiente resolución de la voluntad»[66]. Pero Taylor ha dado a la pregunta un sentido distinto, menos trivial. Con independencia del problema de la debilidad de la voluntad, la disposición a considerar una cosa desde el punto de vista moral depende tanto de que la dimensión de lo moral siquiera se perciba como de que se tome en serio. Por ello, la filosofía debe guardarnos de ser ciegos o cínicos frente a los fenómenos morales. Según piensa Taylor, la filosofía debe convencernos de la incomparable importancia de la orientación por el bien; debe *hacernos sensibles* para la dimensión del bien, tantas veces soterrada, y *darnos la fuerza* necesaria para comprometernos apasionadamente con él. Sin embargo, una filosofía que piense postmetafísicamente llega demasiado tarde para la primera de esas dos cosas, para aguzar el sentido moral, y la segunda, la tarea de superar el cinismo moral, es una exigencia desmedida para ella.

Desmedida es la exigencia de que la filosofía responda a la pregunta que Apel denomina «la pregunta existencial por el sentido

66. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1988, p. 348.

del ser moral»[67]. Pues la desesperación moral exige una respuesta a la pregunta ética fundamental por el sentido de la vida como un todo, por mi o nuestra identidad. Pero la autocomprensión ético-existencial del individuo particular y la aclaración ético-política de una autocomprensión colectiva caen dentro de las competencias de los afectados, no de los filósofos. En vista de un pluralismo de proyectos y formas de vida moralmente justificado, los filósofos ya no pueden dar por su cuenta instrucciones sobre el sentido de la vida que sean *universalmente vinculantes*. *Como* filósofos lo único que les queda es la retirada al nivel reflexivo de un análisis del procedimiento con el que se pueden responder las preguntas éticas *en general*. En lo que respecta a la tarea propedéutica de despertar la capacidad de percepción moral, la filosofía no se halla en una mejor situación cuando se dispone a competir con las exposiciones del escritor, eficaces retóricamente y dotadas de valor paradigmático, o con las intuiciones que trabajan en silencio del sano sentido común. Qué significa comportarse moralmente, y sobre todo qué significa hacerlo inmoralmente, es algo que experimentamos y aprendemos *antes* de toda filosofía; nos sale al encuentro en la compasión con la vulnerada integridad de otros con no menos fuerza que en el sufrimiento por la violación de nuestra propia identidad o en el temor a los peligros que corre. Las inexpresables experiencias de respeto, ayuda solidaria y equidad que hacemos a lo largo de nuestro proceso de socialización dejan su impronta en nuestras intuiciones y nos instruyen sobre ello mejor de lo que podría hacerlo cualquier argumento.

Las teorías se dirigen contra otras teorías; con todo, siempre pueden corregir malas teorías que nos aparten de nuestras mejores intuiciones morales. La demostración de que el punto de vista moral, tal y como se explicita en «U», no solo expresa orientaciones axiológicas específicas de una cultura o de un estrato social, sino que vale universalmente, puede protegernos de un relativismo que priva a los mandatos morales de su sentido y a las obligaciones morales del punto central que más interesantes las hace. La teoría moral es apta por tanto para aclarar el punto de vista moral y para fundamentar su universalidad, pero no aporta nada para responder a la pregunta «¿por qué ser moral?», tanto si se entiende esta última en un sentido trivial, como si se le da un sentido existencial o un sentido pedagógico. Karl-Otto Apel está de acuerdo con esta concepción. Pero al mismo tiempo entiende esa pregunta, modificando

67. *Ibíd.*, p. 347.

una vez más su sentido, como «la pregunta por el fundamento racional último del "ser moral"». Y, para Apel, en *este* sentido merece una respuesta filosófica, y que se le dé esa respuesta en la forma de una «fundamentación última».

10. Apel aclara intuitivamente la idea de fundamentación última de esta manera:

> Se parte de un presupuesto erróneo cuando se piensa que preguntas como «¿por qué ser moral?», o «¿por qué ser lógico?», o «¿por qué ser racional?» tendrían que ser respondidas o bien en el sentido de una fundamentación deductiva o bien mediante una decisión irracional. En realidad, la situación problemática presupuesta no existe: la situación consistente en estar todavía ante la decisión sobre si ser racionales, ser lógicos, ser morales y sin embargo ya poder argumentar, o al menos plantear la pregunta por el porqué [...] Quien plantea seriamente una de estas preguntas por el porqué, en ese preciso momento —si ya no lo ha hecho antes— está entrando en el terreno del discurso argumentativo, y esto significa: mediante la reflexión sobre el sentido de su obrar puede convencerse de que necesariamente ya ha reconocido las reglas [...] de la argumentación cooperativa, y por tanto también las normas éticas de una comunidad de comunicación[68].

Yo mismo he empleado un argumento parecido para fundamentar «U» como regla de argumentación[69]. Con ello se aspira a proporcionar la demostración de dos enunciados no triviales: *a*) que las cuestiones relativas a la justicia se pueden responder racionalmente, y *b*) cómo se pueden responder, esto es, mediante qué regla de argumentación o qué principio moral. Los argumentos trascendental-pragmáticos son apropiados para recordar a todo el que entre de algún modo en argumentaciones que ya está participando en una praxis dotada de contenido normativo.

Ahora bien, esa afirmación no se debe malentender. El contenido normativo de los presupuestos universales de la argumentación se está utilizando de esa manera solamente para responder a la pregunta *epistémica* de cómo son posibles los juicios morales, no a la pregunta *existencial* de qué significa *ser* moral. A pesar de sus manifestaciones en contra, Apel parece cargar la fundamentación del principio moral también con esta pretensión ulterior. Que podamos considerarnos capaces de conocimiento moral depende

68. *Ibíd.*, p. 352.
69. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1996, pp. 98 ss.

según Apel de que en cierto sentido ya *seamos* morales de antemano. Esto recuerda a la figura de pensamiento, que nos es familiar por la religión y la metafísica, de que podemos considerarnos capaces de «la verdad» porque ya «estamos en la verdad». En nuestro contexto esta idea podría tener también un significado inocuo. No en vano nuestra praxis argumentativa pertenece a una forma de vida que está estructurada comunicativamente de parte a parte, y ya el uso del lenguaje de la praxis cotidiana orientado por el entendimiento mutuo está ligado a presupuestos pragmáticos inevitables que no son moralmente neutrales en modo alguno. En la medida en que actuemos comunicativamente, sea de la manera que sea, siempre nos estamos moviendo ya en un mundo de la vida que por así decir está impregnado de eticidad. Ahora bien, un ser moral en este sentido no puede ser aquello a lo que se refiere Apel. Pues con la mostración de presupuestos de la argumentación dotados de contenido normativo todavía no queda mostrada en modo alguno la relación de fundamentación entre el discurso, el actuar orientado por el entendimiento mutuo y el mundo de la vida; eso es asunto de un análisis del lenguaje formal-pragmático, y no de la teoría moral. Por otra parte, el «ser moral» comporta en Apel las connotaciones de una obligatoriedad que precisamente supera la particularidad de la eticidad concreta del mundo de la vida: el criterio universalista de la moralidad «muerde en la eticidad del mundo de la vida». Apel dota a la razón práctica no solo de una pretensión epistémica, sino de una obligatoriedad existencial que va más lejos, y estiliza la fundamentación del principio moral hasta convertirla en una «fundamentación última». La razón práctica de Kant ya no gobierna en el reino de lo inteligible, pero sí que, para Apel, conserva algo de su omnipotencia.

Comencemos aclarando qué significa esa pretensión existencial. Una ética cognitivista exige de la razón práctica exclusivamente operaciones epistémicas. Tiene bastante con la información de que en cada caso particular los implicados desarrollan discursos de aplicación, y que cuando es necesario tienen que embarcarse en discursos de fundamentación a fin de responder a preguntas morales del tipo de «¿qué debo hacer?» con juicios singulares. Y del sentido normativo de todo mandato moral forma parte convertir en un deber el actuar expresado en el contenido proposicional. Pero una supernorma que convirtiese en un deber actuar conforme al deber no podría enunciar *más* de lo que ya está contenido en el sentido de la validez del juicio moral particular. Una supernorma como esa, que convirtiese reflexivamente en deber la realización de

la justicia *en general*, o bien sería redundante o bien carecería de sentido, y por ello no necesitaría fundamentación alguna. Temo que la fundamentación última reclamada por Apel acabaría siendo precisamente eso, a saber, la fundamentación de una supernorma con arreglo a la cual debe existir justicia en general. Probablemente es así como hay que entender a Apel cuando por ejemplo censura que Rawls «no ha dado ya una fundamentación racional de por qué sencillamente [...] debe haber justicia»[70]. En Kohlberg echa igualmente en falta una fundamentación de por qué la «conciencia postconvencional [...] debe hacer un uso moral y no por ejemplo egoísta-estratégico de la capacidad de asumir roles»[71]. Al perseverar en esas exigencias, Apel realmente da a la pregunta por el ser moral un sentido también existencial.

¿Qué podría añadir esa obligatoriedad existencial a la operación epistémica de la razón práctica? En la praxis cotidiana podemos ciertamente dejar en suspenso los presupuestos del actuar comunicativo, ya sea latentemente, ya sea públicamente; podemos pasar en todo momento de la actitud orientada por el entendimiento mutuo a la actitud de un agente estratégico orientada en cada caso al propio éxito. De esta libertad de movimientos a la hora de tomar decisiones tienen que poder disfrutar todos los agentes a los que se atribuya libre arbitrio. Distinta es la cuestión de si en una situación dada el actuar estratégico está permitido o debería omitirse, es decir, si es moralmente admisible o no. *Que* las acciones moralmente inadmisibles deben omitirse, ya lo dicen la normas pertinentes. Para ello no se necesita una supernorma que vuelva a convertir en un deber, de modo autorreferencial, el cumplimiento de los mandatos morales. Y esa supernorma no añadiría ni reforzaría en nada la fuerza vinculante de las obligaciones simples. Esto resulta tan palmario que la intención de proceder a una fundamentación última tiene que apuntar a otro objetivo distinto. Presumo que el sentido de la «fundamentación última» no se puede aclarar solamente en el marco de consideraciones propias de la teoría moral, sino que solo resulta comprensible, desde la disposición arquitectónica de la filosofía apeliana, como una herencia fundamentalista (por mucho que esto último se niegue). Solo cuando la filosofía echa sobre sus propios hombros la carga de un tipo de problemas que no puede resolver mediante la autorreflexión, ni tampoco mediante la argumentación autorreferencial, se ve confrontado el filósofo con la necesidad de «fundamentaciones últimas».

70. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 350.
71. *Ibíd.*, p. 352.

Para Charles Taylor, como ya hemos visto, la filosofía encuentra su auténtica misión en la ética: exige de la ética, hoy como ayer, que cumpla la tarea de ilustrarnos sobre el sentido de la vida. Frente a eso, Apel ve en la pregunta deontológica por el principio de justicia el quicio de la filosofía; sin embargo también es consciente de que fundamentar el principio moral no significa resolver el problema de la dación de sentido y de la realización individual o colectiva de la felicidad[72]. En su concepción, existe una relación de complementariedad entre el criterio de moralidad formulado por primera vez por Kant «y el problema de la eticidad personal o colectiva referido a lo universal-concreto de una totalidad de vida»[73]. Los enunciados universales de la filosofía, que captan muy bien lo esencial de la moralidad, no llegan a alcanzar lo sustancial de la eticidad de las formas de vida tradicionales o utópicas. Sin embargo, esta declarada abstinencia no está libre de cierta ambigüedad. En efecto, la filosofía debe aclarar el sentido de lo moral no solo haciendo comprensible qué significa *enjuiciar* algo desde el punto de vista moral. No cabe duda de que debe explicar el sentido de «*ser* moral», a saber, la incomparable importancia de lo moral en el todo de la vida, a fin de dar así a la voluntad de justicia en general un impulso racional. Pero con ello Apel pretende «fundamentar» filosóficamente algo que no se puede obtener con argumentos. Antes que mediante la argumentación, la buena voluntad es despertada y fomentada por la socialización en una forma de vida que favorezca al principio moral. Puede que también tengan un efecto similar la fuerza reveladora de mundo del discurso profético, y en general de todo lenguaje innovador que introduzca una mejor forma de vida, un modo más consciente de vivir, o aquel tipo de crítica poderosa en palabras que nos permite ver esto mismo indirectamente en las obras de la literatura y del arte. Pero los argumentos reveladores de mundo que nos llevan a ver las cosas a otra luz radicalmente distinta no son argumentos *esencialmente* filosóficos, y menos aún argumentos de fundamentación última.

Como es natural, entre la consciencia moral y la identidad del yo existe una relación interna. Un nivel postconvencional de consciencia moral exige ser complementado por una autocomprensión

72. *Ibíd.*, p. 69; Íd., «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en Íd., *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 175-222.
73. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 165.

existencial ilustrada, con arreglo a la cual sólo me puedo *respetar* a mí mismo como alguien que por regla general hace lo que considera moralmente correcto hacer. Pero la consciencia moral solamente puede «fomentar» ese complemento estructural en un sentido débil, no garantizarlo. Que yo tenga o no la fuerza para actuar con arreglo a convicciones morales también cuando a ello se opongan fuertes intereses de otro tipo, no depende en primera línea de la capacidad moral de juzgar y del nivel de fundamentación de los juicios morales, sino de la estructura de la personalidad y de la forma de vida. El problema de la debilidad de la voluntad no se soluciona mediante la cognición moral.

Apel podría apoyar en esta circunstancia la tesis de que la filosofía tiene que arrojar precisamente un mayor rendimiento que aquel del que la considera capaz una reluctante ética cognitivista: la tesis de que tiene que ser eficaz como ilustración filosófica y de que, con su pretensión de obligatoriedad universal, tiene que *modificar* la comprensión existencialmente relevante que las hijas y los hijos de las sociedades modernas tienen de sí mismos y del mundo. Esta tesis es a primera vista incompatible con el propósito de buscar solamente aquellas respuestas que sean independientes de la concesión de una posición de privilegio metafísica a una de las interpretaciones de la vida, que en la actualidad ya solo se dan en plural y gozando todas de los mismos derechos. Me da la impresión de que Apel quiere escapar de esta contradicción por un lado comprendiendo la razón comunicativa en su núcleo como razón moral-práctica, y por otro concediendo con este primado fichteano de la razón práctica al discurso filosófico-explicativo, privilegiado por la autorreferencialidad, una posición de cabeza en la jerarquía de los discursos científicos. Según Apel, frente al pluralismo de los poderes de la fe la ética del discurso debe reivindicar neutralidad, pero sin pagar por su procedimentalismo el obligado precio de la renuncia a contenidos sustanciales motrices. Apel cree, en efecto, que con las competencias sobre el principio del discurso puede asegurar para el pensamiento filosófico un punto arquimédico de autorreflexión no sujeto a cuestionamiento alguno. Desde ese observatorio la filosofía, con la autoilustración de la argumentación en general, debe poder proporcionar una fundamentación última que abarque la teoría y la praxis[74].

74. K.-O. Apel, «Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltiche Sittlichkeit?», en A. Honneth, Th. McCarthy, Cl. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 15-65.

La arquitectura teórica de Apel se apoya, si no me equivoco, en dos suposiciones básicas problemáticas. La *primera premisa*, a saber, la concesión de una posición de privilegio fundamental-filosófica a la ética del discurso, la paga Apel con una equiparación de razón comunicativa y razón práctica. La noción de razón comunicativa se puede desarrollar con los medios de la teoría de la argumentación por la vía de un análisis de las pretensiones de validez y de las condiciones de su satisfacción discursiva. Ese análisis incluye el de los presupuestos universales de la argumentación. La ulterior tarea de investigar diversas formas de argumentación y las correspondientes reglas de argumentación lleva a teorías específicas. Por este camino también se puede fundamentar un principio moral y explicar qué quiere decir contemplar algo desde el punto de vista moral. Esto concierne a un tipo específico de preguntas, a un aspecto específico de la validez en general: a un momento de la amplia razón comunicativa.

Esta última tiene a su vez un contenido que sólo es normativo en sentido amplio, por cuanto el agente comunicativo tiene que aceptar presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. Tiene que practicar idealizaciones, por ejemplo atribuir a las expresiones significados idénticos, elevar para las manifestaciones una pretensión de validez que trascienda el respectivo contexto, suponer que al destinatario se le pueden imputar sus actos, etc. Ahí el agente comunicativo se halla bajo el «tener que» de una débil intimación trascendental, sin encontrar el «tener que» prescriptivo de una regla de acción, tanto si este se puede remitir deontológicamente a la validez deóntica de un mandato moral, axiológicamente a una constelación de valores preferidos, o empíricamente a la eficacia de un imperativo técnico. A diferencia de la razón práctica, la razón comunicativa no es *per se* una fuente de normas del actuar correcto. Se extiende a *todo* el espectro de pretensiones de validez (de la verdad asertórica, de la veracidad subjetiva y de la corrección normativa), y en ese sentido va más allá del ámbito de las cuestiones moral-prácticas. La normatividad en sentido estricto de la orientación que obliga a actuar no coincide con la racionalidad del conjunto del actuar orientado por el entendimiento mutuo. La normatividad y la racionalidad *se solapan* en el campo de la fundamentación de convicciones morales que se ganan en actitud hipotética y que, como hemos mostrado, solo llevan consigo la débil fuerza de la motivación racional, y en todo caso no pueden soportar la carga de una comprensión existencial de sí mismo y del mundo.

La *segunda premisa*, a saber, la concesión de una posición de privilegio a un discurso de fundamentos, sea este el que sea, guarda una directa relación con el proyecto de Apel de hacer pasar las preguntas fundamentales de una filosofía primera al paradigma —que sería el tercero, tras el de la ontología y el de la filosofía de la consciencia— de la pragmática del lenguaje. A esta «transformación de la filosofía»[75] le subyace la idea de que hoy en día los contenidos sustantivos de la metafísica solo pueden ser dignos de crédito en la forma de hipótesis científicas globales que poseen un estatus falible, mientras que la reflexión trascendental sobre las condiciones de la experiencia objetivamente válida y de la argumentación en general abre un campo de conocimiento genuinamente filosófico que, él mismo infalible, explica los presupuestos del principio del falibilismo, y en ese sentido satisface las pretensiones de la fundamentación última[76]. Esta fundamentación de la validez realizada «muy desde arriba», afirma Apel, puede ser desarrollada «en estricta reflexión» sobre los presupuestos universales de la argumentación, por así decir de un plumazo, y le asegura a una filosofía que aclara los presupuestos de todo saber posible la ausencia de presupuestos propia del pensamiento primigeniamente filosófico. El hecho de que se hable de fundamentación última es muestra de un fundamentalismo residual, que se ha encogido hasta quedar reducido al análisis trascendental de condiciones, y que Apel defiende señalando que al cercioramiento filosófico de los presupuestos propia de la argumentación en general le corresponde un estatus especial. Según eso, la filosofía va más allá de los ámbitos autárquicos y bien perfilados del saber metódicamente asegurado y dispone de una inmunidad de tipo peculiar; su posición de cabeza en la jerarquía de las formas de saber la hace inatacable por el lado de las disonancias cognitivas generadas externamente. Con ello, la filosofía se convierte en el último refugio de unas certezas que bajo la reserva del falibilismo, que ha llegado a ser universal, no se pueden tener de ninguna otra manera. Si este es el *sentido* de la pretensión de fundamentación última, se plantean de inmediato dos reparos. En primer lugar, la confrontación abstracta de filosofía y ciencia forma parte de la herencia arquitectónica de una filosofía de la consciencia que considera fundamental la pregunta básica de

75. K.-O. Apel, *Transformación de la filosofía*, 2 vols., trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Taurus, Madrid, 1985.

76. K.-O. Apel, *Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?* (inédito, 1991).

la teoría del conocimiento. Tras el giro que ha supuesto la pragmática del lenguaje, el centro del interés pasa a estar ocupado, en vez de eso, por las condiciones del entendimiento mutuo posible. Pero con ello las ciencias objetivantes —en tanto que formas de la reflexión de nuestro saber acerca de algo situado en el mundo objetivo— pierden su singular estatus. Se retiran al horizonte de las múltiples formas del saber cotidiano y de las culturas de expertos, entre las cuales la filosofía desempeña un papel de mediadora en el rol de un intérprete, sin tener que «fundamentarlas». Al mismo tiempo, dentro del sistema de las ciencias la filosofía ha entrado en multiformes relaciones de cooperación, no solo de hecho, sino por razones metódicas. Ha perdido su lugar como juez y como acomodador, debido ya al hecho de que no existe una gradación jerárquica de discursos con metadiscursos «natos»[77]. Entre las disciplinas y campos del saber que han llegado a ser autónomos la conexión metateórica de los distintos resultados teóricos ya solamente está asegurada por la coherencia, no por la «fundación».

Por lo demás, las dos cosas, a saber, tanto el acceso hermenéutico y comprensivo de sentido a los objetos preestructurados simbólicamente, como el procedimiento de reconstrucción racional del saber preteórico de los sujetos que juzgan, hablan y actúan competentemente, fundan un estrecho parentesco entre la filosofía, por un lado, y las ciencias del espíritu y las ciencias sociales, por otro. En conjunto, es implanteable poner abstractamente una frente a otra a la filosofía y a «la» ciencia (concebida con arreglo al modelo de las ciencias empíricas nomológicas)[78]. Lo más propio de la filosofía no consiste ni en que procede mediante el análisis de los conceptos ni en el carácter universalista de las preguntas que plantea. La filosofía se caracteriza en todo caso por la autorreferencialidad de *algunas* de sus argumentaciones. Solo que la autorreferencialidad del análisis de los presupuestos universales de la argumentación, un análisis sin duda central y que únicamente como argumentantes podemos practicar, no le asegura al negocio filosófico la autarquía e infalibilidad que Apel une a la idea de fundamentación última.

Este segundo reparo se refiere al estatus y al sentido de los argumentos trascendentales, algo que aquí no puedo estudiar con

77. M. Seel, «Die zwei Bedeutungen kommunikativer Rationalität», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 53 ss., y mi respuesta en ese mismo lugar, pp. 337 ss.

78. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit., pp. 11-29.

detalle. Solamente me gustaría recordar que hasta la fecha carecemos de un equivalente para algo semejante a la deducción trascendental de las categorías del entendimiento propuesta por Kant, y que tampoco se vislumbra que podamos llegar a obtenerlo. Pero sin ese equivalente no tenemos más remedio que valernos de argumentos trascendentales débiles en el sentido de Strawson[79]. En lo que respecta a las presuposiciones universales y necesarias de un orden autosustitutivo, como lo es el del juego de la argumentación, solamente proporcionan la demostración de la no rechazabilidad fáctica. Dado que realmente carecemos de equivalentes funcionales de los discursos racionales, no tenemos elección: nos vemos obligados a aceptar los presupuestos pragmáticos de esta exigente forma de comunicación *ineludiblemente*, esto es, sin alternativa posible. Esta demostración de la no rechazabilidad fáctica de las presuposiciones dotadas de contenido normativo de una praxis imbricada *internamente* con nuestra forma de vida sociocultural está sin duda bajo la reserva de la constancia de esa forma de vida. No podemos excluir *a priori* que esta última se modifique. Pero esa es una alternativa vacía: salvo que recurramos a una ciencia ficción capaz de transformar a los hombres en zombis, no podemos ni siquiera imaginarnos una modificación fundamental de nuestra forma de vida. La demostración trascendental en sentido débil, en el caso de que pudiésemos aportarla, lo que con Apel doy por supuesto, es suficiente para fundamentar la pretensión de validez universalista —a saber, vinculante para todos los sujetos capaces de hablar y de actuar— de un principio moral concebido procedimentalmente. Si ese principio se puede fundamentar con base en el contenido normativo de presuposiciones fácticamente no rechazables, queda mostrado que no puede tener sentido ponerlo en cuestión como tal, sino sólo en estas o aquellas interpretaciones. Para ello no necesitamos una fundamentación última. Aceptar una explicación del punto de vista moral que descanse en propuestas de reconstrucción falibles del contenido normativo de presupuestos de la argumentación ineludibles no significa, en modo alguno, abandonar el universalismo moral y atar el principio moral a los contenidos del saber que se halla en el trasfondo de un mundo de la vida particular[80].

Una fundamentación última de la ética no es posible ni necesaria. Naturalmente, se puede plantear la pregunta de si una filosofía desplegada desde un punto arquimédico como ese tendría preparadas respuestas que una ética del discurso entendida de modo estrictamente cognitivista no podría dar de ninguna manera. Pienso, por ejemplo, en los problemas que se derivan del hecho de que una moral racional tiene que reflexionar sobre los límites de su exigibilidad, o sobre la mediación jurídico-institucional de la asignación de deberes específicos. Una filosofía construida jerárquicamente y capaz de privilegiar un punto supremo de la reflexión puede que ofreciese mejores perspectivas de que la teoría moral lograse ponerse de nuevo como un todo a su propio nivel, e incluso superarse a sí misma reflexivamente.

79. M. Niquet, *Tranzendentale, Argumente: Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt am Main, 1991.

80. K.-O. Apel, «Normative Begründung...», art. cit., p. 51.

Como una autosuperación reflexiva presenta Apel la denominada «parte B» de su ética. A tal efecto asume la perspectiva específica de un político que actúa con arreglo a una ética de la responsabilidad, y parte de casos en los que un comportamiento estrictamente moral tendría que llevar a consecuencias irresponsables debido a que el contrincante, que actúa estratégicamente, no acepta las condiciones de una solución consensuada de un agudo conflicto de acción. Para que ese solitario representante que lleva la responsabilidad política de los intereses de la comunidad no tenga que recaer en la esfera puramente natural de una mera política de poder, Apel le pone en la mano un principio con el que se puede justificar desde la ética de la responsabilidad la elección de estrategias que contrarresten esas malas consecuencias. Ha de orientarse por el objetivo a largo plazo de producir situaciones en las que se pudiese exigir un cumplimiento general de las reglas morales y de los principios a los que se hubiese consentido, con lo que el dilema actual de la política de poder desaparecería. Apel define la meta de un estado cosmopolita diseñada por Kant en el marco de la *filosofía de la historia* como una meta política de agentes que actúan representativamente fundamentada moralmente, y eleva sin más esta meta de la realización de las condiciones de vida que tendrían que cumplirse para que el comportamiento moralmente obligado fuese políticamente exigible al rango de un principio complementario *que ha de ser fundamentado por la teoría moral*. Postula él deber de «tender al progreso moral, considerar pensable su realización histórica atendiendo a las condiciones históricas previas, y —en una reconstrucción de la historia hipotética y siempre renovada— mostrarla como pensable»[81]. No es mi intención entrar aquí en el paradójico sometimiento del

principio complementario

81. K.-O. Apel, «Sprachliche Bedeutung...», art. cit., p. 467.

pensamiento a las exigencias de la moral; lo que me interesa son las lamentables consecuencias que se derivan de que Apel quiera *anticipar* dentro de la teoría moral preguntas y respuestas que solo *tras* el paso a las preguntas normativas de la teoría política y de la teoría del Derecho pueden ser estudiadas con sentido.

Como nota el propio Apel, el citado principio complementario introduce un punto de vista teleológico en una teoría moral concebida deontológicamente: la realización de la moral misma se estiliza hasta convertirse en el bien supremo. Esto hace saltar por los aires el marco conceptual de una teoría deontológica. De entrada se plantea la pregunta de en qué nivel se ha de fundamentar el principio complementario. Si hubiese que fundamentarlo en el mismo nivel que el principio moral, se tendría que poder indicar algo que equivaliese al análisis del contenido de los presupuestos universales de la argumentación, pero el caso es que no se puede. No deja de ser irritante, además, que el principio complementario sea formulado como un deber *específico* dirigido a determinados poseedores de una posición. Una reinterpretación análoga del principio moral en un deber concreto solamente podría tomar la forma siguiente: «Actúa siempre con arreglo a normas válidas correctamente aplicadas», lo que viene a ser lo mismo que la redundante exigencia «Actúa moralmente». Para que el principio complementario se pudiese entender como un deber específico, tendría que ser tratado, al igual que todas las demás normas, en un nivel distinto, a saber, tendría que ser expuesto, en los discursos de fundamentación de los implicados y afectados mismos, a un test de universalización. Sin embargo, eso significaría que el principio se examinaría justo bajo los presupuestos de la argumentación cuyo no cumplimiento afirma explícitamente. No veo cómo podría sostenerse una argumentación que se tematizase a sí misma de una manera tan contradictoria.

Con independencia de ello, el principio complementario exige un actuar paradójico en su estructura misma: algo debe estar mandado moralmente y *a la vez* ser buscado conforme a los criterios de una racionalidad teleológica. Mientras que las éticas de bienes recomiendan normativamente un actuar orientado por valores, los planteamientos deontológicos no pueden convertir en un deber orientarse por el éxito. Apel querría introducir con el principio complementario algo así como una capacidad de capacidades moral y adoptar *in abstracto* una decisión previa sobre algo que sólo se puede enjuiciar en el nivel de la formación política de la voluntad dependiendo de la situación dada y atendiendo a las posibili-

dades concretas de que se disponga. Es patente que Apel deja que la estructura jerárquica de su teoría le lleve erróneamente a intervenir «muy desde arriba» con un superprincipio en cuestiones de ética política que no se plantean en modo alguno en el mismo nivel que la fundamentación del principio moral. Tras el solitario político que Apel tiene *in mente* se esconde el rey filósofo que quiere poner orden en el mundo, o en todo caso no el ciudadano de una comunidad democrática. En efecto, en esas comunidades la formación política de la voluntad, y también la praxis reformista que produce consecuencias políticas, siempre se realizan ya de antemano *dentro* de las instituciones de un orden de poder y social organizado jurídicamente. En todo caso, nuestros políticos son titulares de posiciones de poder legitimadas democráticamente, y sus decisiones dependen de procesos de formación de la opinión y de la voluntad que están institucionalizados jurídicamente.

Incluso las relaciones entre los Estados están reguladas tan estrechamente por instituciones supranacionales, relaciones fijadas en tratados y normas del Derecho internacional, que la política exterior clásica se va transformando cada vez más en una política interior mundial, que afortunadamente cada vez deja menos sitio para las resoluciones heroicas del solitario político de la responsabilidad. Las cuestiones de ética política forman una clase de problemas de aplicación especialmente complicados, para cuyo tratamiento se necesitan reflexiones tomadas de la teoría del Derecho, si no incluso de la teoría de la sociedad.

Ya en los primeros trazos de su diferenciación entre la «parte A» y la «parte B» de su ética toma Apel una dirección equivocada, toda vez que contrapone la primera, viéndola como una ética de la actitud interior, neutral en lo que respecta a las consecuencias, a la segunda, viendo en ella una ética de la responsabilidad sensible a las mismas. Pues dentro de los discursos morales el principio de universalización exige que se ponderen las consecuencias de la acción ya en la fundamentación de las normas. Y en la aplicación de las normas el principio de adecuación exige que se tengan en cuenta todas las características relevantes de la situación dada. En ocasiones será oportuno realizar incluso reflexiones autorreferenciales sobre la exigibilidad de la moral.

Y es que en los casos extremos puede darse una tensión entre conocimiento moral y autocomprensión ética que tampoco desde puntos de vista morales se puede eliminar sencillamente a favor de lo moralmente mandado, como si se tratase tan solo de un proble-

ma de debilidad de la voluntad[82]. De esta manera, puede que en un conflicto existencial la única norma adecuada exija una acción que la persona así obligada moralmente reconoce plenamente como moralmente mandada pero no puede realizarla sin dejar de ser la persona que es y querría ser: se hundiría bajo la carga de esa obligación. En un caso límite como ese, las condiciones de la propia estima moral no se pueden poner en consonancia con la relación consigo mismo como persona que quiere dar seguimiento con autenticidad a su proyecto de vida. Una teoría moral que persevere en la primacía de lo justo sobre lo bueno no negará ese fenómeno como tal, pero lo pondrá bajo otra descripción distinta. *Una* propuesta de revisión es la conocida introducción de deberes hacia uno mismo que pueden competir con otros deberes. Pero ese concepto no es compatible con la simetría entre deberes y derechos. Por ello es más plausible aceptar la posibilidad de que los discursos de aplicación se tornen reflexivos: una vez que hemos determinado cuál es la única norma adecuada al caso, *puede* que sea necesario examinar si el juicio singular de ella derivado manda una acción existencialmente inexigible.

Por lo general, el problema de la exigibilidad de una acción moralmente mandada solo se plantea en el paso de la teoría moral a la teoría del Derecho. En el moderno Derecho racional, son explícitas consideraciones de exigibilidad las que marcan el paso de la moral al Derecho. A la luz del principio moral las normas se privilegian como válidas solo bajo la condición (mencionada explícitamente en «U») de una praxis de seguimiento *universal* de esas normas. Si esta condición no se cumple, las normas no son exigibles, con independencia de su validez. Así es como justifica Kant el monopolio estatal del ejercicio de la coacción jurídica. Solo una institucionalización jurídica puede asegurar el cumplimiento universal de las normas moralmente válidas. Este es un argumento moral a favor del Derecho como tal. Para la fundamentación de normas jurídicas concretas se derivan a su vez puntos de vista morales, a los que el procedimiento democrático de la praxis legislativa tiene que prestar atención. Dado que también en lo que respecta a las normas jurídicas los problemas de aplicación tienen que ser diferenciados de los problemas de fundamentación, se plantea la ulterior exigencia de institucionalizar los discursos de aplicación en la forma de una administración de justicia independiente. De esta manera se van dibujando los perfiles del Estado de Derecho

82. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, cit.

que Kant, con toda consecuencia, trata en la doctrina del Derecho; ahí el punto de vista moral ya no se aplica *directamente* a modos de actuar, sino a instituciones jurídicas y políticas. La consideración desde la teoría del Derecho se puede llevar finalmente hasta el punto en el que se plantea el problema clásico de los límites de la obediencia al Derecho, esto es, de las condiciones de la desobediencia civil y de la resistencia legítima, del «derecho a la revolución». Nos encontramos en esos casos ante condiciones bajo las cuales una transgresión del Derecho positivo motivada políticamente puede estar moralmente justificada o ser legítima[83]. Estas pocas observaciones aspiran a hacer plausible que las relaciones normativas entre la moral, el Derecho y la política se pueden explicar con los instrumentos de la teoría del discurso mejor *paso a paso*, sin recurrir a una falsa jerarquía de discursos.

11. Para los fundamentos en la teoría de la moral de una teoría filosófica de la justicia es importante realizar de la manera correcta la fundamentación normativa del paso de la moral al Derecho. Quisiera *a*) tomar ocasión de una objeción de Thomas McCarthy para al menos apuntar la perspectiva que se abre con la ética del discurso para una teoría del Derecho y de la política. La objeción misma se basa en la duda acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno, por lo que *b*) estudiaré el concepto de «consenso por solapamiento» que J. Rawls ha desarrollado en sus escritos tardíos.

a) T. McCarthy fundamenta la necesidad de normativizar jurídicamente las expectativas de comportamiento, especialmente la necesidad de institucionalizar jurídicamente la formación de la opinión y de la voluntad de un legislador político, en lo indeterminado del procedimiento discursivo bajo las condiciones de la competencia de diferentes cosmovisiones y de la pluralidad de lenguajes evaluativos:

> Es probable que los desacuerdos [...] sean una característica permanente de la vida pública democrática. Generalmente no se pueden superar mediante soluciones de compromiso estratégicas, el consenso racional o la autoclarificación ética, en el sentido que Habermas da a estos términos. Todo lo que queda en este esquema son formas más o menos sutiles de coacción, por ejemplo el imperio de la mayoría y la amenaza de sanciones legales[84].

83. Cf. mis trabajos relativos a la problemática de la desobediencia civil, en J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 79-120.

84. T. McCarthy, «El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad con la política», en Íd., *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teo-*

Es interesante que para introducir la necesidad que tiene la moral de que el Derecho la complemente McCarthy se valga de un argumento que, si fuese correcto, tendría que afectar al núcleo mismo de la noción de moral de la teoría del discurso. Ciertamente, también según esa concepción el Derecho coactivo debe compensar las debilidades motivacionales y las indeterminaciones cognitivas del discurso moral basado en la abstracción y la idealización, pero la formación jurídicamente institucionalizada de la opinión y de la voluntad, en la que el Derecho positivo mismo se tiene que legitimar, no se presenta solamente como una red algo compleja de discursos y negociaciones, sino como una alternativa al modelo discursivo:

> Tenemos que *modular* la idea de una avenencia racionalmente motivada yendo más allá de la distinción básica que establece Habermas entre una solución de compromiso entre intereses motivada estratégicamente y un consenso sobre la validez obtenido argumentativamente[85].

En cambio, una teoría discursiva del Derecho que *enlace* con la ética del discurso se mantendrá adherida al modelo discursivo. Explica la diferencia entre la pretensión normativa de validez de las reglas morales y la pretensión de legitimación de las normas jurídicas diciendo que en una formación política que se suponga racional de la voluntad del legislador no entran en modo alguno solamente razones morales (y éticas), sino sobre todo programas y fines que proceden de soluciones de compromiso más o menos equitativas, así como datos y predicciones provenientes de discusiones entre expertos más o menos controvertidas. Una formación colectiva de la voluntad de este tipo tendría a su favor la presunción de la racionalidad, en la medida en que se pudiese desarrollar en general en formas discursivas. La idea de Estado de Derecho se puede comprender entonces desde el propósito de institucionalizar jurídicamente los exigentes presupuestos comunicativos y procedimientos de una red de argumentaciones y negociaciones diferenciada atendiendo a las distintas preguntas planteadas. Pues en ese caso es necesario domesticar discursivamente el poder político mismo utilizado para sacar adelante el principio del discurso.

En otro lugar desarrollaré este planteamiento teórico; aquí solamente me interesa la razón de por qué McCarthy considera

ría crítica contemporánea, trad. de Á. Rivero Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1992, p. 210.

85. *Ibíd.*, p. 208.

incompleta la alternativa entre violencia y entendimiento mutuo racionalmente motivado. En su opinión, con la formación democrática de la opinión y de la voluntad de una sociedad pluralista entra en juego un tercer elemento, el de la coacción legítima, que McCarthy sin embargo sólo ilustra haciendo referencia a la naturaleza formalizada jurídicamente de una adopción regulada institucionalmente de acuerdos por mayoría. Como razón menciona sobre todo la inconmensurabilidad de los estándares de valor, cosmovisiones, lenguajes evaluativos y tradiciones que trazan estrechos límites a la universalización de intereses practicada en los discursos de fundamentación morales:

> Que el principio de universalización de Habermas tenga éxito a la hora de obtener de múltiples «yo quiero» un «queremos» depende de que se encuentren «necesidades universalmente aceptadas». El argumento [...] sugiere que esto puede que no sea posible cuando haya divergencias fundamentales en las orientaciones axiológicas. La separación del procedimiento formal respecto del contenido sustantivo no es nunca absoluta: no podemos ponernos de acuerdo acerca de lo que es justo sin obtener algún grado de avenencia acerca de lo que es bueno. Pero el discurso práctico está concebido por Habermas para que se ocupe precisamente de situaciones en las que esa avenencia brilla por su ausencia, a saber, en las que existe la necesidad de regular asuntos acerca de los cuales hay intereses y valores rivales, concepciones del bien que compiten entre sí[86].

Naturalmente, McCarthy sabe cómo se puede replicar a esa objeción desde el punto de vista de la ética del discurso. Las interpretaciones de las necesidades no son algo último, sino que dependen de lenguajes evaluativos y tradiciones que están compartidos intersubjetivamente y que no son propiedad privada de nadie. Por ello, también la renovación mediante la crítica del lenguaje del vocabulario a cuya luz interpretamos nuestras necesidades es un asunto público, y que llegado el caso se debe solventar discursivamente. Ahora bien, en las sociedades modernas nos las habemos con un pluralismo de formas de vida no sólo inevitable, sino incluso deseable, y con una creciente individualización de proyectos de vida, los cuales, como subraya McCarthy, hacen cada vez más improbable que en semejantes controversias nos pongamos de acuerdo sobre interpretaciones comunes. Cada vez más raramente podemos recurrir a experiencias y ejemplos plenamente convincen-

86. *Ibíd.*, p. 204.

tes que tengan *el mismo* significado para grupos e individuos *distintos*. Cada vez podemos contar menos con que las mismas razones tengan el mismo peso a la luz de sistemas de relevancia distintos para individuos y grupos diferentes.

De todas maneras, esta circunstancia cuestiona el planteamiento universalista de la ética del discurso menos de lo que lo confirma. En efecto, cuanto más prevalezcan los principios de igualdad en la praxis social, más pluralmente se diferenciarán entre sí las formas y proyectos de vida. Y cuanto mayor sea esa pluralidad, tanto más abstracta será la configuración que tengan que tomar las reglas y principios que protegen la integridad y la coexistencia en igualdad de derechos de unos sujetos y de unos modos de vida que cada vez se hacen más extraños unos para otros y que cada vez se aferran más a la diferencia y a la aliedad. Ciertamente, el universo de cuestiones que se pueden responder racionalmente desde el punto de vista moral se va encogiendo a resultas de la evolución hacia la sociedad multicultural, en el interior, y hacia la sociedad universal, en lo que respecta a las relaciones internacionales. Pero tanto más relevante para la convivencia, e incluso para la supervivencia en un globo que cada vez es más estrecho, resulta entonces la solución de esas preguntas, que son pocas, pero que por ello están más nítidamente enfocadas. Cuáles sean las dimensiones del campo de intereses estrictamente universalizables seguirá siendo una cuestión empírica. Solo si se pudiese mostrar en el nivel de los principios que, a pesar del creciente consenso por ejemplo sobre los derechos humanos y la democracia, los discursos morales *son un esfuerzo inútil* porque a la luz de lenguajes inconmensurables *ya no* se pueden *en modo alguno* identificar intereses comunes, habría fracasado el intento de desconectar deontológicamente las cuestiones relativas a la justicia de las cuestiones concernientes a la vida buena dependientes en cada caso de su respectivo contexto.

Esta reflexión nos lleva de vuelta a un tema que ya hemos tocado desde otras premisas al referirnos a la ética de bienes universalista de Taylor. La primacía de lo justo sobre lo bueno es también el punto litigioso central en la discusión de los comunitaristas con los liberales[87]. En sus aspectos *social-ontológicos* este ramificado debate no tiene por qué interesarnos aquí, toda vez que las objeciones comunitaristas contra las nociones individualistas de persona o contra las nociones instrumentalistas de sociedad no

87. Ch. Taylor, «The Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., 1989.

afectan a las nociones fundamentales de la ética del discurso tomadas de la teoría del actuar comunicativo. La ética del discurso adopta una postura intermedia, por cuanto con los «liberales» comparte la comprensión deontológica de la libertad, la moralidad y el Derecho oriunda de la tradición kantiana, y con los comunitaristas la comprensión intersubjetivista de la individualización como socialización oriunda de la tradición hegeliana[88]. Pero la prioridad de lo justo sobre lo bueno se niega sobre todo atendiendo a los aspectos *epistemológicos*. En este sentido, la ética del discurso no está menos expuesta que las teorías liberales de la justicia a las objeciones que recuerdan la dependencia del contexto y el enraizamiento en la tradición de *todas* las versiones de la justicia y de la razón práctica, también de las procedimentales. Los contextualistas afirman que tras las explicaciones del punto de vista moral y de la perspectiva de la justicia supuestamente universales y neutrales *siempre* se esconden interpretaciones del mundo particulares e impregnadas por determinados lenguajes y tradiciones evaluativos. Esta dependencia del contexto desmiente la pretendida independencia de lo universal respecto de lo particular, y con ella la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

b) A lo largo de los años ochenta, y resumidamente en la breve «versión refundida» de su teoría[89], J. Rawls ha reaccionado a los reparos contextualistas tanto poniéndose a la defensiva como pasando por su parte a la ofensiva. Por un lado, ha retirado su pretensión de fundamentar un concepto de justicia universalmente válido, que había caído bajo la sospecha de fundamentalismo. Ahora la teoría de la justicia aspira solamente a reconstruir con un propósito sistemático las mejores intuiciones normativas de las tradiciones de pensamiento político occidentales. Ciertamente, Rawls deja abierta la pregunta de si los principios de justicia fundamentados reconstructivamente deben valer solamente para las sociedades caracterizadas por *sus** tradiciones político-culturales, o más

88. S. Benhabib, «Autonomy, Modernity and Community», en A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 373-394; Íd., «In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and the Current Controversy in Practical Philosophy»: *Philosophisches Forum* 21 (1989-1990), pp. 1-31; K. Baynes, «The Liberal-Communitarian Controversy and Communicative Ethics»: *Philosophy and Criticism* 14 (1988), pp. 292-315.

89. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Briefer Restatement*, inédito, 1989; cf. también J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», art. cit.

* En el texto original no es claro a qué o quién se refiere este pronombre posesivo; lo más probable el que el poseedor mentado sea Rawls, aunque también

bien para las situaciones y condiciones de vida modernas en general, esto es, para *todas las sociedades modernas*, con independencia de cuál sea su impronta y origen cultural. Por otro lado, Rawls solamente concede al contexto de nuestras tradiciones el valor de un trasfondo informativo. Este trasfondo intuitivo determina la situación hermenéutica de que se parte a la hora de describir una hipotética posición original bajo cuyas restricciones normativas, como ya mencionamos, las partes pueden fundamentar principios de justicia neutrales en lo que respecta a las formas de vida. Estas restricciones fuerzan a abstraer de todas las interpretaciones de sí mismo y del mundo amplias, en las que se articulan las en cada caso distintas concepciones del bien. A través de la especificación de la perspectiva de justicia inserta en las condiciones de la posición original, nuestra tradición sigue activa a la espalda de las partes, de modo por así decir atemático. Pero ni las tradiciones propias ni las ajenas pueden ser tematizadas dentro de la posición original, a no ser bajo la anónima noción de «doctrinas comprehensivas» en general. Esta es la noción complementaria al concepto de justicia, vacío de todo contenido, y del cual, a causa de que no varía con esas imágenes del mundo, Rawls dice que es «político, no metafísico».

Dando un paso más, Rawls examina si esa abstracción es posible y si compensa efectuarla. Los principios de justicia fundamentados en la posición original no deben quedar suspendidos en el aire, sino que tienen que poder ser practicados, que «caer dentro del arte de lo posible». Forma parte del diseño de una «sociedad bien ordenada» que sus ciudadanos *ideales* se comporten lealmente frente a las instituciones que, conforme a los presupuestos de que se parte, reconocen como legítimas, y que se mantengan leales a ellas también, y sobre todo, cuando las prácticas justas forman un contexto de experiencia en el que con cada nueva generación se renueva también la percepción de la lealtad. Pero los ciudadanos *reales* de las sociedades liberales contemporáneas son seres de carne y hueso, que han crecido en tradiciones y formas de vida diferentes en cada caso y que deben su autocomprensión a interpretaciones del mundo rivales. La opinión pública política en la que se reúnen para formar un público de ciudadanos está caracterizada por un pluralismo de poderes de fe y de constelaciones de intereses, esto es, precisamente por la coexistencia y pugna de formas de vida

podría serlo el pensamiento político de las tradiciones occidentales del que se habla en la oración anterior (*N. del T.*).

culturales y de proyectos de vida individuales en la que McCarthy apoya sus reparos. De este modo, la teoría de la justicia solamente puede adquirir un aire realista en la medida en que recapacite reflexivamente sobre sí misma como un todo y aclare las condiciones de su propia aceptabilidad. En una fase argumentativa autorreferencial tiene que hacer plausible que la fundamentación de los principios de justicia por ella efectuada puede contar con recibir aquiescencia cuando baje a la arena de un público de ciudadanos que ella *encuentra ya existiendo*:

> La justicia como equidad no es razonable a menos que genere de una manera adecuada su propio apoyo reajustando la razón de cada ciudadano, según está explicada en su propio marco estructural[90].

Después de todo lo que se ha dicho sobre la abstracción de las interpretaciones amplias de sí mismo y del mundo que por razones estructurales es forzoso efectuar en la posición original, la respuesta de Rawls ya no puede sorprendernos: un concepto de justicia desarrollado sin conocer el contenido de las cosmovisiones rivales constituirá un conjunto intersección formado por los enunciados normativos en los que coincidan las divergentes orientaciones axiológicas de las doctrinas amplias. En el discurso público de unos ciudadanos que intentan convencerse recíprocamente de la corrección de sus concepciones políticas, se establecerá en lo que respecta a los principios fundamentados con arreglo a la teoría de la justicia un «consenso por solapamiento».

Contra esta propuesta, un contextualista podría objetar que Rawls prejuzga la cuestión controvertida entre ellos, por cuanto hace dos presuposiciones que están específicamente vinculadas a la noción de sociedades «modernas». Una de ellas es de naturaleza empírica. En las sociedades modernas no solo se ha ido diferenciando un *orden político* que de modo bien perceptible es independiente respecto de otros sistemas de acción sociales, sino que con él se ha formado también una *esfera de valores* especializada en cuestiones de justicia política. Esta suposición está corroborada empíricamente, pero también tiene controvertidas implicaciones conceptuales:

> Tomando la política como un dominio distintivo, digamos que una concepción política que formula sus valores básicos característicos es una visión que *se mantiene en pie por sí sola*. Esto significa

90. J. Rawls, «Justice as Fairness», cit., p. 141.

> dos cosas: primero, que está estructurada para aplicarse en primera instancia a las estructuras básicas *solo* de la sociedad; segundo, que formula los valores políticos característicos con independencia de valores no políticos, e incluso de cualquier relación *específica* con ellos[91].

La otra presuposición es de naturaleza conceptual, y en nuestro contexto merece especial interés. Un concepto de justicia postmetafísico no es compatible con todas las doctrinas amplias, en modo alguno, sino solamente con interpretaciones del mundo no fundamentalistas:

> Un consenso por solapamiento se podría obtener entre doctrinas comprehensivas no irracionales, pero ¿cuándo es no irracional, o sencillamente racional, una doctrina comprehensiva? [...] Una doctrina racional tiene que reconocer las cargas de la razón[92].

Las modernas interpretaciones del mundo tienen que aceptar las condiciones del pensamiento postmetafísico, por cuanto toman una actitud refleja ante la circunstancia de que compiten con otras interpretaciones del mundo dentro del mismo universo de pretensiones de validez. Este saber reflexivo acerca de la rivalidad de «dioses y demonios» igual de primigenios que luchan entre sí genera una consciencia de su falibilidad y rompe la ingenuidad del modo dogmático de fe fundado sin más ni más sobre pretensiones de verdad absolutas. Reconocer las «cargas de la razón» significa saber que en la disputa acerca de cosmovisiones sustantivas los proponentes y oponentes pueden tener hoy por hoy razones igual de buenas de por qué no pueden obtener consenso y dejan en suspenso las pretensiones de validez controvertidas. Este falibilismo se apoya en lo indeterminado del procedimiento discursivo, en la limitación local de los datos y razones disponibles, y en general en lo provinciano de nuestro espíritu finito en comparación con el futuro. Bajo estas condiciones no hay garantía alguna de que en todo momento se pudiese alcanzar un acuerdo motivado racionalmente. La idea de «no coincidencia racional» permite dejar en suspenso las pretensiones de verdad a la vez que se les sigue atribuyendo un carácter incondicionado. Quien en esta consciencia está dispuesto a aceptar la coexistencia de interpretaciones del mundo provisionalmente rivales no está dando en modo alguno su resignada aquiescencia a un mero *modus vivendi*, sino que, manteniendo

91. *Ibíd.*, p. 133.
92. *Ibíd.*, p. 139.

en pie las propias pretensiones de validez, únicamente difiere la posibilidad del consenso, que se mantiene abierta por principio, a un futuro indeterminado.

El modelo en el que Rawls tiene puesta la mirada no es, ciertamente, la competencia de paradigmas regulada mediante los estándares de racionalidad científica, es decir, el falibilismo de las ciencias empíricas, sino la desconexión de las confesiones religiosas del poder sancionador del Estado y su coexistencia bajo las condiciones de la tolerancia religiosa. Pero no es este principio, que se puede fundamentar en la posición original, lo que Rawls tiene que presuponer. Lo que Rawls realmente prejuzga con la noción de «consenso por solapamiento» es la distinción entre las figuras modernas de consciencia y las premodernas, entre las interpretaciones del mundo «racionales» y las «dogmáticas». Los datos de consciencia modernos no hacen renuncia a las interpretaciones del mundo en su conjunto, a las «doctrinas comprehensivas» como tales. Pero se distinguen por aquella clase de reflexividad que nos permite adoptar una perspectiva exterior frente a las tradiciones propias y ponerlas en relación con otras tradiciones. Que de esta manera podamos o no *trascender* la tradición en la que se ha formado nuestra propia identidad depende de una fuerte premisa que no es trivial en modo alguno, y que da motivo a los contextualistas para intervenir en la discusión y precisar sus reparos. Tiene que haber una base común sobre la cual sea posible un entendimiento entre culturas, poderes de fe, paradigmas y forma de vida ajenos *unos para otros*, esto es, una traducción *entre* diferentes lenguajes evaluativos, y no solo una comunicación entre miembros de *la misma* comunidad lingüística que se apoye en la recíproca observación de culturas ajenas. Los lenguajes y vocabularios en los que interpretamos nuestras necesidades y explicitamos nuestros sentimientos morales tienen que ser porosos unos para otros; no pueden estar embutidos en contextos monádicamente cerrados y de tal manera intrascendibles desde dentro que *aprisionen* a los sujetos en ellos nacidos y socializados.

Rawls solamente puede defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno mediante el concepto de consenso por solapamiento si es cierto que las interpretaciones del mundo postmetafísicas que en las condiciones modernas han llegado a ser reflexivas son epistémicamente superiores a las imágenes del mundo fundamentalistas afianzadas dogmáticamente, o si es cierto siquiera que esa distinción se puede trazar nítidamente. De lo contrario es inadmisible toda descalificación de doctrinas «irracionales» que no

se puedan poner en consonancia con el concepto «político» de justicia propuesto. Esta diferenciación entre una comprensión del mundo moderna y una tradicional únicamente es posible si las interpretaciones del mundo rivales no son sencillamente inconmensurables, si al menos intuitivamente podemos fiarnos de suposiciones de racionalidad que trasciendan los contextos y que permitan traducciones de un contexto a otro. Justo esto es lo que niega el contextualismo fuerte. Para él, no hay «racionalidad» alguna en singular. Según esta concepción, en las diferentes culturas, imágenes del mundo, tradiciones o formas de vida están ínsitas «racionalidades» particulares en cada caso. Cada una de ellas, afirma, está internamente imbricada con el contexto de una particular comprensión del mundo.

Esto afecta a un debate sobre la racionalidad que viene teniendo lugar desde hace dos decenios entre antropólogos, sociólogos y filósofos, y en el que también han participado Rorty, Davidson y Putnam. En nuestro contexto voy a limitarme al último libro de A. MacIntyre, quien fundamenta su versión de un contextualismo fuerte en diversas nociones de justicia que han sido desarrolladas en la tradición filosófica.

12. A. MacIntyre investiga los conceptos de justicia de tres tradiciones filosóficas que se remontan respectivamente a Aristóteles, a san Agustín y santo Tomás y a la filosofía moral escocesa, a fin de comparar estas nociones clásicas con las ideas básicas de moral y política específicamente modernas y asignadas al «liberalismo», esto último quizá demasiado globalmente[93]. El liberalismo adopta una actitud crítica no solo frente a las teorías rivales, sino frente a la tradición como tal, a fin de hacer pasar sus propias nociones de racionalidad y sus propios principios por universalmente vinculantes. Para MacIntyre, este abstracto universalismo cela la circunstancia de que en estos momentos el liberalismo ha llegado a ser él mismo —inconfesadamente— una tradición. Y cada una de esas tradiciones está tan entretejida con un lenguaje específico y con una forma de vida local, que la razón práctica y la justicia política solamente se pueden comprender desde una de las perspectivas inscritas en las diferentes tradiciones. No existe un

93. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, 1988 (existe traducción al español: *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, trad. y presentación de Alejo José G. Sison, EIUNSA, Barcelona, 1994. Sin embargo, los números de página de sucesivas referencias remiten a la edición norteamericana.

punto de vista situado fuera del contexto de cualquier tradición determinada desde el que se pudiese practicar una valoración racional de esas propuestas explicativas y teorías.

La ceguera frente a este hecho es constitutiva para las formas modernas de consciencia, según MacIntyre quiere mostrar tomando al liberalismo como ejemplo. Explica este prejuicio con la estructura de un juego de lenguaje que genera la apariencia trascendental del automalentendido universalista de una tradición filosófica que niega la tradición como tal. El suelo gramatical de este abismal universalismo está formado por uno de los denominados «lenguajes internacionales». Estos, al igual que el inglés norteamericano de la ciencia, han adquirido carta de naturaleza como *lingua franca*, y llevan consigo la sugestión de que constituyen un medio al que se puede traducir sin más cualquier expresión, por ajena que sea la tradición de la que proceda. Los lenguajes internacionales de este tipo ejercen sobre sus usuarios una coacción gramatical a hacer propios, de un modo que neutraliza los respectivos contextos, contenidos tradicionales ajenos. MacIntyre explica también como una ilusión gramatical aquella consciencia historicista que ya Nietzsche denunció en su segunda «Consideración intempestiva» como historiografía de anticuario:

> Cuando textos procedentes de tradiciones dotadas de sus propios criterios fuertes y sustantivos de verdad y racionalidad, así como de una fuerte dimensión histórica, se traducen a esos lenguajes, se presentan de una manera que neutraliza las concepciones de verdad y racionalidad y el contexto histórico [...] La distorsión por traducción fuera de contexto —fuera del contexto del que se han extraído los textos distorsionados— puede pasar inadvertida, por supuesto, a aquellos cuyo primera lengua es uno de los lenguajes internacionales de la Modernidad[94].

Los lenguajes internacionales prejuzgan la autocomprensión de las formas de vida para las que son constitutivos. Por ello, la reflexividad de las interpretaciones del mundo modernas no fundamenta, como Rawls y la tradición liberal suponen, una superioridad frente a la comprensión del mundo tradicional. Dado que viven parasitariamente de tradiciones *inconfesadas*, constituyen por su parte formas de interpretación del mundo que han degenerado. Cubren a los hijos e hijas de la Modernidad desarraigados historicistamente con una precomprensión ontológica falsa, con un «cos-

94. *Ibíd.*, p. 384.

mopolitismo abismal» que les lleva a absolutizar sus propios criterios de racionalidad y a asimilarse todo lo ajeno de modo ciego al contexto. Los habitantes liberales del mundo moderno no tienen sensibilidad alguna para lo estrictamente inaccesible de las tradiciones ajenas, y precisamente por ello ni siquiera se plantean la posibilidad de *aprender* algo de las culturas ajenas. El universalismo abstracto es solamente la cruz de la moneda cuya cara es un historicismo que todo lo objetiviza.

Ahora bien, MacIntyre silencia por su parte que este diagnóstico de los tiempos que corren se mueve por los caminos trillados de la crítica cultural de los mandarines alemanes. Si el diagnóstico aspira a expresar algo más que el malestar que a un espíritu formado a la europea le producen el «americanismo» y la «roma» cultura ilustrada, necesita fundamentación sistemática. A ese respecto MacIntyre hace en los tres últimos capítulos de su libro una propuesta interesante. Su argumentación se caracteriza por luchar simultáneamente en dos frentes. Por un lado, contra el universalismo supuestamente abstracto de la Ilustración, MacIntyre parte de la tesis *a*) de que no existe una racionalidad que trascienda los contextos, sino solamente racionalidades dependientes de tradiciones. Por otro lado, contra un relativismo que se autocontradice performativamente, parte de la tesis *b*) de que una fructífera comunicación entre tradiciones tan centradas en sí mismas es igual de posible que aprender de tradiciones ajenas. Desde la perspectiva de la cultura que en cada caso sea la nuestra propia, nos aferramos a la incondicionalidad de las pretensiones de validez, tomamos en serio nuestra praxis argumentativa e investigadora y no tenemos que considerar nuestras prácticas de justificación y de crítica, como le gustaría a Rorty, meramente como convenciones sociales contingentes. En lo que sigue querría examinar si la primera tesis, contextualista, es compatible con la segunda, antirrelativista.

MacIntyre procede en dos pasos. Primero muestra en qué sentido podemos hablar de la racionalidad de una tradición —en cada caso de una sola— sin tener que negar aquel momento de incondicionalidad que en toda tradición vinculamos inevitablemente con las nociones de validez. A continuación quiere fundamentar cómo es posible una comunicación entre tradiciones ajenas entre sí sin postular a tal efecto una noción de racionalidad que trascienda los contextos. MacIntyre traza una imagen de la competencia entre interpretaciones amplias de sí mismo y del mundo *distinta* de la de Rawls. El lugar de una coexistencia en igualdad de derechos de doctrinas fuertes, cada una con su propia concepción del bien, que se pueden

solapar en un concepto de justicia postmetafísico con solo que, en su calidad de configuraciones modernas del espíritu, obedezcan a las condiciones de la reflexividad, pasa a estar ocupado por la imagen de una disputa orientada por la verdad en la que está en juego la hegemonía de la tradición más convincente y que con su noción de razón práctica, sus ideales de vida, sus concepciones imbricadas de lo bueno y lo justo se revela como *superior*. Una tradición solamente tiene perspectivas de superioridad racional cuando, al igual que todas las tradiciones enraizadas históricamente, dispone de la fuerza de las interpretaciones del mundo sustanciales y adopta una actitud crítica frente a las formas de consciencia modernas.

a) La racionalidad del contexto formado por una tradición se articula en una tradición investigadora endógena del tipo de la que MacIntyre estudia tomando como ejemplo las cuatro corrientes de pensamiento filosófico antes mencionadas. Las tradiciones investigadoras no aparecen hasta llegar al tercer estadio de una tradición que cada vez se va haciendo más reflexiva. En el primer estadio, la autoridad de las doctrinas y textos todavía no se cuestiona. En el segundo, el trabajo de configuración y sistematización dogmática ha prosperado tanto que se cobra consciencia de las contradicciones y de los problemas irresueltos, pero sin que todavía sea posible superarlos metódicamente. Solo en el tercer estadio se perciben las soluciones de los problemas como procesos de aprendizaje; las propias concepciones anteriores se pueden criticar ahora como errores a la luz de las concepciones corregidas. Desde esta perspectiva de la aclaración de los propios errores se forma una noción de la verdad como coherencia: es verdadero lo que en el contexto de nuestras tradiciones resulta apropiado para corregir errores. Aunque en esa noción de verdad solamente se refleja la experiencia de procesos de aprendizaje inmanentes a la tradición, cada uno desde nuestra tradición elevamos pretensiones de verdad que tienen para nosotros una validez absoluta; estas últimas sellan la superación del único tipo de disonancias cognitivas a las que no podemos dejar de prestar atención. De esta manera, los criterios de racionalidad solamente ganan un significado determinado dentro del contexto de una tradición investigadora particular, pero no por ello tienen para quienes pertenecen a esa tradición un significado meramente local. Al igual que las nociones fundamentales del juego de argumentación como un todo, reciben un sentido trascendente: «la noción de verdad es intemporal»[95].

95. *Ibíd.*, p. 365.

El concepto de verdad es decisivo para el interesante caso límite en el que las *crisis epistemológicas* ya no se pueden resolver mediante una renovación del vocabulario relativo a las nociones fundamentales alimentada con los recursos de la propia tradición, sino solamente aprendiendo de una tradición distinta reconocida como superior. Si también para este caso ha de valer lo dicho sobre la dependencia de las racionalidades respecto de las tradiciones, la instrucción recibida de tradiciones ajenas tiene que ser descrita como una metamorfosis gradual motivada internamente, y al mismo tiempo como un brusco cambio de forma producido por el *salto* de una tradición a otra.

La solución *endógena* de una crisis epistemológica cumple tres condiciones. En primer lugar, mediante un nuevo paradigma permitirá explicar los problemas irresolubles en el antiguo vocabulario; en segundo lugar hará reconocibles retrospectivamente los límites que hasta el momento de la innovación han impedido a la tradición un tratamiento fructífero de los problemas, y finalmente asegurará, por encima del cambio de paradigmas, ciertas continuidades de la tradición:

> Las dos primeras tareas deben ser cumplidas de un modo que exhiba ciertas continuidades fundamentales de las nuevas estructuras conceptuales y teóricas con las creencias compartidas en cuyos términos la tradición investigadora haya venido siendo definida hasta ese momento[96].

Ahora bien, un proceso de aprendizaje posibilitado *exógenamente* ya no puede cumplir justo esta tercera condición:

> Derivada como lo está de una tradición genuinamente *ajena*, la nueva explicación no guarda ninguna clase de continuidad sustantiva con la historia precedente de la tradición que está en crisis. En este tipo de situación, la racionalidad de la tradición requiere un reconocimiento de aquellos que hasta ese momento han habitado la tradición en crisis —y le han sido leales— a la que la tradición ajena es superior de suyo en racionalidad y en lo que respecta a sus pretensiones de verdad[97].

Lo curioso de esta descripción consiste en que el proceso que lleva al descrédito racional de la propia tradición se desarrolla aún con arreglo a los propios estándares de racionalidad, mientras que

96. *Ibíd.*, p. 362.
97. *Ibíd.*, p. 365.

el aprendizaje de una tradición ajena racionalmente superior presupone un proceso de conversión, a saber, el sometimiento a *nuevos* estándares de racionalidad. Si en distintos contextos de tradición están ínsitas distintas racionalidades, no puede haber entre ellos puente alguno. El paso de una a otra de dos totalidades mutuamente excluyentes exige que se modifique la identidad de los sujetos que aprenden. Estos tienen que enajenarse de sí mismos en el momento de la transición y, en el curso de una conversión de la comprensión de sí mismos y del mundo, tienen asimismo que aprender a comprender su propio pasado a la luz de una tradición diferente y reconocida como superior.

Objeciones

Este modelo explicativo de cómo se aprende de tradiciones ajenas está expuesto cuando menos a tres objeciones. De entrada, la descripción es selectiva. El modelo se puede aplicar en todo caso a procesos de aprendizaje en los cuales el paso a un nuevo nivel de fundamentación implique la pérdida de valor categorial de la *clase* de razones válida hasta ese momento, tal y como sucede por ejemplo cuando se pasa de narraciones míticas a explicaciones monoteístas o cosmológicas basadas en principios supremos, o cuando las imágenes del mundo religiosas o metafísicas son relevadas por el pensamiento postmetafísico. Pero las éticas que MacIntyre presenta compiten dentro del mismo universo de discurso de la filosofía occidental. Con todo, se interpenetran de tal manera que pueden aprender algo unas de otras sin perder su identidad. Además, MacIntyre no puede afirmar su propia teoría del aprendizaje —concebida con arreglo a la reciente teoría postempírica de la ciencia— sin incurrir en autocontradicción performativa. O bien estos enunciados metateóricos sobre los estadios de creciente reflexividad de las tradiciones son aplicables a cualquier tradición que se desee, y en ese caso no pueden haber sido desarrollados desde el contexto de una determinada tradición investigadora, lo que contradice los presupuestos de que se parte; o bien esos enunciados pierden su sentido sobrecontextual y no tienen más que una validez local, y en ese caso MacIntyre se ve envuelto justo en el mismo relativismo del que quería escapar con su teoría del aprendizaje. Finalmente, el concepto propuesto de aprendizaje por conversión no es consistente en sí mismo. El reconocimiento de la superioridad racional de una tradición ajena sólo encuentra la suficiente motivación desde el punto de vista de la tradición propia si los sujetos que aprenden pueden comparar la fuerza explicativa de ambas tradiciones en lo que respecta a los *mismos* problemas. Y precisamente esto les está vedado, ya que

sin una zona de solapamiento racional los contextos de ambas tradiciones son inconmensurables.

b) MacIntyre querría salir al paso de esta última objeción con una teoría basada en una noción de traducción «densa», pero incompleta. A fin de que sea posible aprender de otra tradición ajena, ambas tradiciones, la propia y la ajena, tienen que poder comunicarse entre sí sin necesidad de suponer criterios de racionalidad comunes. Ahora bien, las «buenas» traducciones no pueden conformarse con un emparejamiento literal de expresiones de un lenguaje con expresiones de otro. Tienen que seguir más bien el modelo de la adquisición de una segunda primera lengua, y tener en cuenta así el entretejimiento interno de las expresiones comunicativas con el conjunto global de una praxis vital. La comprensión de un lenguaje presupone cuando menos una participación virtual en los juegos de lenguaje indígenas, si no incluso una segunda socialización en la forma de vida ajena. El significado de una expresión comunicativa se revela atendiendo a sus contextos. Por ello, la comprensión de una expresión comunicativa se hace más profunda cuanto más nos adentramos en los horizontes formadores de contexto del mundo de la vida estructurado lingüísticamente en el que esté situada la expresión en cuestión.

Este tipo de distinción entre «buenas» y «malas» traducciones responde a viejas convicciones hermenéuticas. Sólo pierde su trivialidad con el enunciado ulterior de que el intérprete, cuanto mejor aprenda su segunda lengua, tanto más claramente reconocerá la *intraducibilidad* de sus componentes centrales:

> la marca distintiva [...] es ser capaz de reconocer dónde y en qué sentido las expresiones de uno (de un lenguaje) son intransportables al otro[98].

Con la adquisición de al menos dos «primeras» lenguas, esto es, practicadas, y con la aclimatación a las correspondientes prácticas de otra forma de vida, el «buen» traductor va creciendo en una doble perspectiva estereoscópica, desde la que debe poder percibir «zonas de lo traducible»*. Aprende a pasar con soltura de uno a otro contexto y experimenta el fracaso del intento de traducir *adecuadamente* las expresiones constitutivas de un lenguaje al otro:

98. *Ibíd.*, p. 375.

* El contexto invita a pensar que «traducible» es aquí una errata y que Habermas en realidad quiere decir «zonas de lo intraducible» (*N. del T.*).

> Algunos de los pensamientos clave de Platón no se pueden expresar en el hebreo de Jeremías o siquiera de la literatura sapiencial, pero tampoco se pueden expresar en el griego de Homero (p. 375).

Con esta referencia intuitiva a «zonas de lo intraducible» *aclara* MacIntyre por un lado cómo pueden comunicarse entre sí miembros de diversas tradiciones, cristalizadas cada una de ellas alrededor de su propio núcleo de racionalidad, y por otro lado quiere *explicar* por qué esos mismos sujetos pueden reconocer la superioridad racional de una tradición distinta cuando entran en dichas zonas. En tanto que experimenta el fracaso de los intentos de traducción, el intérprete tiene que adoptar las dos perspectivas incompatibles y que poder comprender de todas maneras significados que no se pueden transformar unos en otros.

La inconsistencia de esta explicación se aprecia tan pronto consideremos de cuántas cosas tiene que considerarse capaz MacIntyre para poder ilustrar con ejemplos su tesis de la intraducibilidad. Un dominio igual de bueno de dos mundos lingüísticos inconmensurables en su núcleo, digamos del hebreo bíblico y del griego clásico, le pone en condiciones de parafrasear mediante el inglés ejemplos tomados de esos dos lenguajes de una manera tal que resulta plausible para el lector la dificultad de una traducción exacta o literal. Ciertamente, a MacIntyre no le es lícito entender esas paráfrasis *como* traducciones; las explicaciones parafrásticas de significados inaccesibles han de demostrar más bien la intraducibilidad de expresiones centrales. Bajo la condición de un genuino bilingüismo, MacIntyre hace supuestamente la experiencia de una inaccesibilidad por principio, que él sin embargo aclara para el lector en un tercer lenguaje. Con ello el intérprete encuentra perfectamente un lenguaje para su experiencia de lo «absolutamente otro» en zonas en las que las racionalidades ínsitas en cada una de las distintas tradiciones y mutuamente excluyentes ya no se solapan. *Que* la experiencia de la intraducibilidad no sea inefable, nos deja necesariamente un tanto perplejos.

MacIntyre mismo ve una objeción fácilmente esperable:

> Solo en la medida en que podamos llegar a comprender qué es lo supuestamente inaccesible para nosotros podremos tener razones para creer en esa inaccesibilidad, y la adquisición de esa comprensión es de suyo suficiente para mostrar que lo supuestamente inaccesible de hecho no lo es.

Rechaza esta autoobjeción de la siguiente manera:

> Si sucede que una condición del descubrimiento de lo inaccesible tiene lugar en dos fases, de manera que en la primera de ellas adquirimos una segunda lengua en uso como una segunda primera lengua, y solo en la segunda de esas fases podemos aprender que somos incapaces de traducir lo que ahora somos capaces de decir en nuestra segunda primera lengua a nuestra primera primera lengua, entonces ese argumento pierde toda su fuerza[99].

La irreversibilidad embutida *ad hoc* en *esta* descripción tiene algo de arbitrario; en la circunstancia, en sí misma contingente, de que en su propio ejemplo MacIntyre se sirve de un tercer lenguaje, el inglés, a fin de parafrasear los significados, presuntamente intraducibles, de la expresiones tomadas del primer y del segundo lenguaje, se trasluce ya la necesidad conceptual de un *tertium comparationis* que nos permita *poner en relación* entre sí los dos mundos lingüísticos.

¿Cómo tendría que estar constituido un sujeto que en la comunicación con los miembros de una tradición ajena da con algo absolutamente intraducible? Supongamos para empezar que la identidad del hablante, constituida mediante la socialización primaria y el crecimiento en la tradición y en la forma de vida de su lengua materna, no se modifica esencialmente con la adquisición de una segunda primera lengua. Su identidad es, digamos, inflexible. Tan pronto un hablante de este tipo se adentra en zonas en las que las racionalidades de lenguajes y tradiciones distintos se revelan como opacas unas para otras, se ve situado ante una alternativa: o bien cambia de identidad, convirtiéndose a un lenguaje, tradición y forma de vida reconocidos como racionalmente superiores, o bien adquiere una segunda identidad que él no puede compaginar con su primera identidad, presa como se halla del contexto de que procede, de manera que sufre una escisión de su personalidad. En ambos casos dejaría de haber un sujeto al que pudiésemos *atribuir* la *experiencia* del cambio de identidad o de la escisión de la misma. Algo análogo se puede decir de la experiencia de la inconmensurabilidad de los mundos lingüísticos y de la intraducibilidad de sus expresiones constitutivas: a un hablante de identidad inflexible y enraizada esencialmente en una tradición no le podríamos atribuir una experiencia como esa. Pues en el proceso de la experiencia a él atribuida ese referente se modificaría. Para que el referente per-

99. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 387.

manezca siendo el mismo, tenemos que dejar de suponerle una *identidad rígida*. En lugar de eso debemos hacer la suposición más realista de que un sujeto que aprende dos lenguas tan bien que llega a dominarlas de modo idealmente perfecto sale del proceso de adquisición de la segunda primera lengua con una *identidad ampliada bilingüemente*. Ese hablante ha ampliado su comprensión de sí mismo y del mundo de tal manera que tiene la flexibilidad suficiente para permanecer siendo idéntico a sí mismo en el paso de un mundo lingüístico a otro, así como para escapar al destino de la conversión o incluso de la escisión de la personalidad. Una identidad mantenida en pie flexiblemente le pone en condiciones de establecer tal relación entre los lenguajes y racionalidades de sus *dos* mundos de procedencia, el primario y el secundario, que ambos se funden para formar un horizonte ampliado de entendimiento mutuo posible. Y tras esta fusión de horizontes realizada en la propia persona, el hablante bilingüe puede expresar las dificultades de la traducción de una tradición a la otra mediante paráfrasis *recíprocas*, también en un tercer lenguaje. El problema o, mejor, el aparente problema de lo absolutamente intraducible tiene que haberse disuelto antes de que podamos identificar de algún modo zonas de *dificultades* de traducción más o menos radicales. Esto lo ha mostrado Davidson de una manera distinta con su crítica al esquema conceptual.

La rehabilitación de una noción fuerte de tradición que ha llevado a cabo MacIntyre se nutre de motivos tomados de la crítica de la cultura. Le gustaría hacer que los estudiantes —«que tienden a vivir a caballo de tradiciones distintas»— cobrasen consciencia de que no pueden llevar una vida auténtica sin apropiarse críticamente los contenidos sustanciales de la tradición con la que se identifiquen. Ahora bien, este propósito *pedagógico* no explica la posición de un contextualismo fuerte. Para ello basta con las ideas que por ejemplo Gadamer proporciona con su hermenéutica filosófica. En cambio, MacIntyre subraya no solo la vinculación de un intérprete a las condiciones de la situación hermenéutica de que parte, sino que por encima de eso afirma la peculiar asimetría de una situación de entendimiento mutuo en la que, según él, una parte solo puede aprender de la otra desde una perspectiva que permanece presa del propio contexto (o mediante el sometimiento a una perspectiva ajena). MacIntyre parece cortar todas las operaciones interpretativas a la medida de los *procesos de autocomprensión*. Su propósito pedagógico le lleva por el camino erróneo de asimilar la comprensión de expresiones simbólicas cualesquiera a

la aclaración de una autocomprensión existencial. Este *estrechamiento ético* de su noción de interpretación explica el autocentramiento etnocéntrico sólo desde el cual una tradición que caiga bajo la descripción de MacIntyre puede salir al encuentro de otra tradición distinta.

Incluso en los casos paradigmáticos de comprensión intercultural, en los que chocan entre sí no solo concepciones rivales, sino estándares de racionalidad que se contradicen mutuamente, un entendimiento mutuo entre «nosotros» y «ellos» libre de prejuicios fuerza a una *relación simétrica*. La fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner lícitamente bajo la falsa alternativa de o bien la asimilación «a nosotros» o bien la conversión «a ellos». Tiene que ser descrita como una convergencia de «nuestras» y de «sus» perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean «ellos», «nosotros» o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento. Pues conceptos como los de verdad, racionalidad y justificación desempeñan en *toda* comunidad lingüística *el mismo* cometido gramatical, también cuando se interpretan de modos distintos y se aplican conforme a criterios diferentes. Y esto es suficiente para anclar las mismas nociones universalistas de moral y justicia en formas de vida diferentes, incluso rivales, y para mantenerlas siendo compatibles con diversas concepciones del bien, suponiendo siempre que las «doctrinas amplias» o las «tradiciones fuertes» entran sin reservas en discursos unas con otras, en lugar de aferrarse fundamentalistamente a su pretensión de exclusividad. En este sentido, el concepto de Rawls de consenso por solapamiento ofrece una interpretación posible de la afirmación de que lo universal y lo particular se presuponen recíprocamente.

13. Una teoría moral que obedece a planteamientos deontológicos y que se concentra en cuestiones relativas a la justicia compra la presunta validez universal de los juicios morales al precio de una estrecha noción de moral. Pero con ello no relega en modo alguno las cuestiones de la vida buena o no malograda a un ámbito situado más allá de la discusión racional. Únicamente tiene que afirmar que, a diferencia de las argumentaciones morales, los debates éticos siempre están insertos, ya de antemano, en el contexto de las tradiciones de una forma de vida que deja su impronta en la identidad y que ya ha sido aceptada previamente. Los

juicios morales se distinguen de los éticos solo por su grado de dependencia del contexto.

Más graves son las consecuencias de una noción estrecha de moral para las cuestiones relativas a la ética ecológica. Su carácter antropocéntrico parece cegar a las teorías de tipo kantiano, ya en sus mismos planteamientos, para las cuestiones derivadas de la responsabilidad moral del hombre por su entorno no humano. No en vano esas teorías parten de que los problemas morales solamente se plantean en el ámbito de los sujetos capaces de hablar y de actuar, debido a que nosotros, como observa Günther Patzig, «en tanto que miembros de una comunidad de personas estamos referidos, y obligados a recurrir, a la colaboración y al consenso con otros». Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no solo a sujetos capaces de hablar y de actuar, sino también a animales. Patzig tiene el mérito de plantearse las acuciantes preguntas ecológicas relativas a la protección de los animales y a la conservación de las especies sin traspasar los límites de una «ética sin metafísica». Al igual que cuando se amplía el espectro de las cuestiones relativas a la justicia añadiéndoles las concernientes a la vida buena, también aquí de lo que se trata es de completar las cuestiones morales en sentido estricto —limitadas a sujetos racionales o al menos potencialmente racionales— con cuestiones de otro tipo distinto. ¿Existe una responsabilidad frente a la naturaleza que sea independiente de la responsabilidad por la humanidad actual y futura? ¿De qué tipo es especialmente nuestra obligación de proteger a los animales?[100].

Patzig describe así la perplejidad en la que cae una teoría moral antropocéntrica cuando intenta fundamentar moralmente por ejemplo la protección de los animales:

> ¿Qué pasa con la ampliación del campo de validez de nuestras obligaciones morales más allá del ámbito de la humanidad, hasta abarcar a todos los seres vivos que pueden experimentar sufrimiento y dolor, pero también placer? Aquí estamos ante una clara barrera [...] Pues los animales no pueden entrar con nosotros en una relación de reciprocidad por principio tal y como la que determina nuestro comportamiento de cara a las personas[101].

100. D. Birnbacher, «Sind wir für die Natur verantwortlich?», en Íd., *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1980, p. 72.

101. G. Patzig, «Ökologische Ethik — innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft», en H. J. Elster (ed.), *Umweltschutz — Herausforderung unserer Generation*, Studienzentrum Weikersheim, 1984, p. 67. Patzig defiende en la ética un planteamiento kantiano que incluye argumentos utilitaristas, cf. Íd., *Ethik ohne Metaphysik*, Göttin-

Por otra parte, nuestras intuiciones morales hablan un lenguaje que no permite malentendidos. Notamos inequívocamente que evitar la crueldad en el trato con todas las criaturas capaces de sufrir está mandado no solo por razones de prudencia, tampoco solo con vistas a nuestra vida buena, sino moralmente. Tampoco podemos formular la cuestión diciendo con Kant que tenemos deberes relativos a los animales, pero no *frente a* ellos. Los animales nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos*.

Al fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham, no le suponía dificultad alguna responder a la pregunta por el volumen y el campo de aplicación de las obligaciones morales: «la pregunta no es "¿pueden razonar?", ni "¿pueden hablar?", sino "¿pueden sufrir?"»[102]. Solo que ¿cómo se puede compatibilizar esa respuesta utilitarista con un planteamiento antropocéntrico, si los deberes en sentido estricto solamente pueden resultar de reglas que los sujetos racionales se imponen por obra del conocimiento? Las normas válidas merecen el reconocimiento intersubjetivo de todos los potencialmente afectados porque ellos, en tanto que participantes en la argumentación, podrían convencerse de que esas normas van en interés de todos por igual. Ahora bien, los animales no son seres de tal tipo que «podrían entrar con nosotros en una relación de reciprocidad por principio». ¿Qué estatus tienen entonces los deberes que, en tanto que somos destinatarios de normas válidas, nos imponen una determinada responsabilidad no solo *por* o *en lo que respecta a* los animales, sino frente a esos animales mismos, si es que los animales no pertenecen por su parte al círculo de los posibles destinatarios de normas?

Patzig destruye sin más la simetría entre deberes y derechos, que sobre la base de un reconocimiento recíproco de sujetos al menos potencialmente libres e iguales constituye una necesidad conceptual, y determina el estatus de los deberes frente a los animales asimétricamente: «los animales no tienen derechos frente a los hombres, pero los hombres tienen deberes frente a los animales»[103]. Al mismo tiempo abre la puerta para una gradualización de los

gen, ²1983 (existe traducción al español de la primera edición: *Ética sin metafísica*, trad. de E. Garzón Valdés, Alfa, Buenos Aires, 1975).

102. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1789, cap. 17, 1, § 4, nota (existe traducción extractada al español: «Introducción a los principios de la moral y de la legislación», en Íd., *Antología*, trad. de M. Vancells, Península, Barcelona, 1991, pp. 45-72).

103. G. Patzig, «Ökologische Ethik...», cit., p. 74.

deberes que es incompatible con el sentido codificado binariamente de la validez de los deberes estrictos. Los deberes han de ser de tanto mayor peso cuanto mayor sea la sensibilidad de los animales al dolor. Con ello se modifica el concepto de deber: de lo que se trata ya no es de deberes en sentido deontológico, sino de la preferibilidad comparativa de bienes. De ahí solo hay un paso hasta la consecuencia de que las cuestiones de la ética ecológica, al igual que las cuestiones éticas concernientes al tipo de vida que personalmente llevamos, se deben poner en manos de otro modo de ver las cosas, a saber, el teleológico, reservando para el planteamiento deontológico únicamente los problemas relativos a la convivencia bien ordenada de las personas.

Ahora bien, que hay que separar las cuestiones éticas del campo de las cuestiones morales o concernientes a la justicia es algo que resulta evidente, ya que la pregunta acerca de qué es bueno en conjunto para mí o para nosotros ya está formulada de manera que hace esperar una respuesta que eleve una pretensión de validez relativa a proyectos de vida y formas de vida precedentes. Los valores e ideales que dejan su impronta sobre la identidad no nos pueden *obligar* en el mismo sentido que las normas morales: les falta la *incondicionalidad* de un deber categórico. Pero frente a los animales nos sentimos categóricamente obligados. En todo caso, la aversión por los tormentos infligidos a los animales tiene un mayor parentesco con la indignación por la vulneración de mandatos morales que con la actitud compasiva o despreciativa frente a personas que, como solemos decir, no hacen nada útil con su vida o, conforme a sus propios criterios de autenticidad, la malogran. «Debemos» no tratar a los animales con una negligencia brutal, y con razón de más debemos no torturarles cruelmente.

Para hacer justicia a esta intuición, Patzig trata de *enlazar* el mandato de proteger a los animales, que en un primer momento se fundamentaba utilitaristamente, con la teoría deontológica:

> Nuestra teoría de una moral racional explica la norma de evitar el sufrimiento innecesario de los animales de otra manera: todos nosotros sabemos qué son el sufrimiento y el dolor, y esperamos de todos los demás hombres que respeten nuestro vivo interés por evitarlos en la medida de lo posible. Pues bien, no sería racional establecer una diferencia radical entre los hombres y los seres vivos no humanos, siempre que estos últimos se comporten de tal manera que tengamos que suponer que pueden sentir sufrimiento y dolor. Es *así* como se amplía más allá del campo de los hombres,

hasta abarcar también el terreno de los seres vivos no humanos, la prohibición de infligir arbitrariamente dolor y de incurrir en una negligencia brutal[104].

Lamentablemente, el «así» esconde un *non sequitur*: del principio de universalización no se sigue que yo tenga que extender a *todas* las criaturas sensibles al dolor la norma de no infligir dolor, ya que dicho principio únicamente exige tener en cuenta por igual los intereses de todos aquellos de los que nos sea lícito suponer que cada uno de ellos es capaz de adoptar la perspectiva de todos los demás. Pues sin su potencial «sí» o «no» no se puede examinar si esa norma podría encontrar la aquiescencia de todos y por tanto es válida. Y es que, como Patzig subraya con acierto, los animales sencillamente no se cuentan «entre las partes del contrato a condición de reciprocidad que subyace a la moral humana»[105].

De lo contrario, difícilmente se podría explicar por qué el mandato de no torturar nunca a los animales no incluye también, a diferencia de lo que sucede frente a los hombres, el deber ulterior de respetar su vida, esto es, de no matarlos. Si los animales tuviesen un derecho moral a que los hombres no les infligiesen dolores de la *misma* manera que los hombres, tendría que parecer paradójico que con razón de más no tuviesen un derecho a que los hombres no los matasen. Pero ya la discusión sobre la licitud condicionada de los experimentos con animales que acarreen su muerte nos muestra que en la occisión de animales racionalmente fundamentada e indolora no vemos que se cumpla el tipo legal del asesinato. Por lo demás, todos los no vegetarianos parecen alimentarse de carne sin grandes escrúpulos. Esta paradoja puede cuando menos acercarse a una solución si partimos de la lectura que hace la ética del discurso de la moral racional, y recordamos por tanto que el sentimiento del deber tiene su base en las relaciones fundamentales de reconocimiento que siempre presuponemos ya de antemano en el actuar comunicativo.

Para las formas de vida socioculturales resultan constitutivas las interacciones sociales que discurren a través de un uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo. Este tipo de socialización comunicativa a través de la cual los sujetos particulares simultáneamente se individúan, funda una profunda vulnerabilidad, ya que la identidad de los individuos socializados solo se desarrolla por la vía de la integración en dependencias sociales que cada vez van más

104. *Ibíd.*, p. 73.
105. *Ibíd.*, p. 7.

lejos. La persona solamente desarrolla un centro interior, solo llega a sí misma en la medida en que se enajene en relaciones interpersonales establecidas comunicativamente y se involucre en una red cada vez más densa y más sutil de vulnerabilidades recíprocas y de necesidades de protección expuestas a graves peligros. Desde este punto de vista antropológico, podemos entender la moral como el dispositivo protector que compensa un riesgo constitucional ínsito en la forma de vida sociocultural misma. Las intuiciones morales dicen cómo debemos comportarnos juntos a fin de contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. Nadie puede afirmar y defender su integridad por sí solo. La integridad de la persona individual exige la estabilización de un plexo de relaciones de reconocimiento simétricas, en las que individuos particulares que no pueden delegar su representación en nadie solo pueden asegurar su frágil identidad como miembros de una comunidad *recíprocamente*. La moral apunta a una debilidad de la integridad personal que es crónica, reside en la estructura misma de las interacciones mediadas lingüísticamente y es aún mayor que la tangible vulnerabilidad de la integridad física, si bien está imbricada con esta última.

No cabe duda: en los animales desaparece esta diferencia entre integridad personal y física, dado que a unos seres vivos con los que no podemos hablar y con los que no podemos ponernos de acuerdo acerca de algo del mundo no les atribuimos personalidad. Sin embargo, nos comunicamos con los animales, de una manera distinta, tan pronto los incluimos, por asimétricamente que sea, en nuestras interacciones sociales. Esas interacciones adquieren continuidad en el trato con los animales domésticos: «Frente a las especies animales con las que podemos comunicarnos con especial facilidad» nuestra conciencia habla un lenguaje especialmente claro[106]. Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad frente a los animales *análoga a la responsabilidad moral* tiene su punto de referencia y su fundamento en aquel potencial de riesgo ínsito en todas las interacciones sociales. Siempre que participan en nuestras interacciones sociales los seres vivos nos salen al encuentro en el rol del *alter ego* como seres que se encuentran frente a nosotros, están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos. Una responsabilidad análo-

106. G. Patzig, «Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten», en W. Hardegg y G. Preiser (eds.), *Tierversuch und medizinische Ethik*, Hildesheim, 1986, p. 77.

ga a la responsabilidad moral existe frente a los animales que nos salen al encuentro en el rol de una segunda persona (por más que no lo desempeñen *íntegramente*): podemos mirarles a los ojos *como* si fuesen un *alter ego*. Frente a muchos animales, pero probablemente no frente a las plantas, podemos adoptar una actitud performativa. En ese caso ya no son objeto de nuestra observación, ni siquiera solo de nuestra empatía, sino que se trata de seres que, dado que interactúan con nosotros, hacen valer su pertinacia de otra manera que la piedra su dureza mineral o la planta la delimitación osmótica de su organismo respecto de su entorno. En la medida en que los animales participan en nuestras interacciones, entramos con ellos en un contacto mutuo que, ya que es *del tipo* de una relación intersubjetiva, va más allá de la observación unilateral o recíproca.

Ahora bien, al efectuar afirmaciones como estas tenemos que evitar caer en mistificaciones. Las interacciones entre el hombre y el animal están mediadas por gestos no lingüísticos, y las heridas que el hombre puede infligir al animal no afectan a algo así como a una identidad personal: atacan directamente a su integridad anímico-corporal. El animal tampoco siente su dolor reflexivamente como una persona, a la que saber que tiene dolores le hace sufrir. Estas y otras asimetrías caracterizan la participación de los animales en nuestras interacciones. Al mismo tiempo, las interacciones tienen que cumplir la condición de que no nos presentemos frente a los animales en la actitud objetivante de una tercera persona, de que nos comuniquemos no solo sobre ellos, sino *con ellos*. Tenemos que poder atribuir a los animales propiedades características de los agentes, entre otras la capacidad de iniciar expresiones y dirigírnoslas a nosotros. Tenemos entonces deberes que son *análogos* a nuestros deberes morales, porque al igual que estos últimos tienen su base en los presupuestos del actuar comunicativo. Con todo, solo son análogos a ellos en la medida en que las asimetrías existentes en la interacción admitan una comparación con las relaciones de reconocimiento establecidas entre personas.

Si esta fundamentación de los deberes de interacción frente a los animales efectuada desde la teoría de la intersubjetividad no es enteramente infiel a los fenómenos, se puede explicar también por qué los animales, por un lado, a causa de la estructura asimétrica de las interacciones posibles, dependen del hombre y necesitan su protección, incluso de un modo especial, mientras que, por otro lado, solo disfrutan de ese miramiento moral dentro del horizonte intersubjetivo de *nuestro* tipo de interacciones. Los hombres se encuentran existiendo a sí mismos en ese horizonte siempre, ya de

antemano, y en su calidad de personas tampoco pueden en modo alguno salir de él, mientras que los animales pertenecen a otra especie distinta y a otras formas de vida, y solo pueden ser incluidos en nuestra forma de vida mediante una participación en nuestras interacciones. Hemos llegado a los límites de nuestra responsabilidad frente a los animales análoga a la responsabilidad moral tan pronto los hombres, en su papel de pertenecientes a una especie, se presenten frente a los animales en tanto que estos son ejemplares de otra especie distinta. En qué situaciones nos esté permitido, constituye ciertamente una muy difícil cuestión moral. No quiero excluir *a priori* que en la actualidad determinados vegetarianos hagan valer ya una sensibilidad moral que bajo condiciones sociales más holgadas podría revelarse universalmente como la intuición moral correcta. Los animales serían entonces reconocidos como participantes posibles en la interacción en todas las situaciones, y el respeto al que nos sintiésemos obligados en la interacción con animales se extendería también a su existencia.

La responsabilidad del hombre por las plantas y por la conservación de especies enteras[107] no se puede fundamentar con base en los deberes de interacción, es decir, *moralmente*. Sin embargo, puedo imaginar con Patzig, además de razones de prudencia, también buenas *razones éticas* a favor de la protección de las plantas y de las especies. Razones, por lo tanto, que se nos vienen a la cabeza cuando nos preguntamos seriamente cómo vivimos en este planeta en tanto que pertenecientes a una sociedad mundial civilizada y qué trato queremos dar a otras especies en tanto que somos miembros de la nuestra propia. En algunos aspectos, las *razones estéticas* son incluso de más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerable integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida.

107. Cf. J. Feinberg, «Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen», en D. Birnbacher, *Ökologie und Ethik*, cit., pp. 141 ss. (a nuestros efectos interesan especialmente las pp. 152-159).

ORIGEN DE LOS TRABAJOS

Todos los trabajos aparecieron recogidos en 1991 en el siguiente volumen: J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, del que también han sido traducidos al español.

1. «¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?» («Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?»), ponencia presentada en marzo de 1985 en un congreso organizado por el Fachbereich Philosophie de la Universidad de Fráncfort en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles) y publicada en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 16-37.

2. «¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser "racional"?» («Was macht eine Lebensform "rational"?»), ponencia presentada en octubre de 1982 en un congreso del Engerer Kreis de la Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland y publicada en H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 218-235.

3. «Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre "nivel 6"» («Gerechtigkeit und Solidarität»), ponencia presentada en julio de 1984 en un congreso organizado por el Max-Planck-Institut für Bildungsforschung y publicada en W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (eds.), *Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main, 1986, pp. 291-318.

4. «Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo» («Lawrence Kohlberg und der Neuaristotelismus»), ponencia presentada en abril de 1988 en un acto conmemorativo del Center for Human Development, Universidad de Harvard, y publicada en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 77-99.

5. «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica» («Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft»), «Howison Lecture» dictada en septiembre de 1988 en el Department of Philosophy de la Universidad de California, Berkeley, y publicada en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 100-118.

6. «Aclaraciones a la ética del discurso» («Erläuterungen zur Diskursethik»), publicado en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 119-226.

ÍNDICE DE AUTORES